

Historia de la Filosofía I



Felipe Martínez Marzoa

ISTMO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA I

FUNDAMENTOS MAIOR

Felipe Martínez Marzoa



Maqueta de portada:
Sergio Ramírez

Diseño interior y cubierta:
RAG

1.ª edición, 1994
1.ª reimpresión, 2000
7.ª reimpresión, 2022

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
www.akal.com

ISBN: 978-84-7090-275-8 (Obra completa)
ISBN: 978-84-7090-273-4 (Tomo I)

Depósito legal: M. 21.235-2010
Impreso en España

INDICE

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN 9

1. Introducción general a la filosofía griega 11

2. La época arcaica 27
2.1. *Los milesios* 29
Tales. Anaximandro. Anaxímenes.
2.2. *Parménides* 32
2.3. *Heráclito* 43
2.4. *Más sobre* δόξα *y* ἀληθείη 59
2.5. *Jenófanes* 61
2.6. *Pitágoras y el pitagorismo* 62
2.6.1. La doctrina del alma 63
2.6.2. La doctrina del número 64

3. Entre Parménides y Sócrates 69
3.1. *La llamada «escuela de Elea»* 71
3.2. *Empédocles* 76
3.3. *Anaxágoras* 78
3.4. *La sofística* 80
3.5. *(Leucipo y) Demócrito* 87

4. (Sócrates y) Platón 93
4.1. *Introducción a Platón* 95
4.2. *Platón: ¿qué decir de Sócrates?* 107
4.3. *Platón: en torno al «mito»* 110
4.4. *Platón: los símiles* 118
4.5. *Platón: «uno», «mismo», «otro»* 121
4.6. *Sobre la recepción de Platón* 138
4.7. *«Socráticos»* 141
4.7.1. La escuela de Mégara 141

4.7.2. Los cínicos 142
4.7.3. La escuela de Cirene 143

5. Aristóteles 145
5.1. *La οὐσία y las categorías* 149
5.2. *La «Física»* 159
5.2.1. Introducción 159
5.2.2. La noción general de una ontología 166
5.2.3. Los contrarios y lo subyacente 168
5.2.4. La noción completa de φύσις 171
5.2.5. Discusión de la noción de «causa» 180
5.2.6. El tiempo. Discusiones diversas 181
5.3. *El cielo y el «motor inmóvil»* 185
5.4. *El alma y el νοῦς* 192
5.4.1. El alma y la sensación 192
5.4.2. El νοῦς 195
5.5. *La «lógica»* 203
5.6. *Inciso sobre Aristóteles y Platón* 211
5.7. *A propósito de la «ética» de Aristóteles* 214

6. La filosofía helenística 217
6.1. *La Estoa* 219
6.2. *El epicureísmo* 226
6.3. *El escepticismo* 228
6.4. *La Academia* 230
6.5. *El perípato* 231
6.6. *Religión y filosofía* 233
6.6.1. La noción de «religión» 233
6.6.2. Religión y platonismo 235
6.6.3. Filón 236
6.6.4. El cristianismo 240
6.7. *El neoplatonismo* 244
6.7.1. Introducción 244
6.7.2. Plotino 245
6.7.3. Sobre el neoplatonismo después de Plotino 253
6.7.4. Proclo 254

7. La filosofía medieval 263
7.1. *La filosofía cristiana hasta fines del siglo XII* 265
7.1.1. Agustín 265
7.1.2. «Dionisio» 270

7.1.3. Boecio 274
7.1.4. Juan Escoto Erígena 276
7.1.5. Anselmo de Cantorbery 280
7.1.6. La escuela de Chartres 283
7.1.7. Pedro Abelardo 284
7.1.8. «Místicos» del siglo XII 287
7.2. *La filosofía árabe y judía* 290
7.2.1. La filosofía árabe 290
7.2.2. La escolástica hebrea 298
7.3. *La recepción de Aristóteles en el Occidente cristiano* 301
7.3.1. La facultad de «artes» 302
7.3.2. Alberto de Colonia («Alberto el Magno») 304
7.3.3. La escuela franciscana 305
7.3.4. Los maestros de Oxford 307
7.3.5. Tomás de Aquino 309
7.3.6. El averroísmo latino 323
7.4. *La crisis de la escolástica* 326
7.4.1. Neoplatonismo y mística 326
7.4.2. Juan Duns Escoto 329
7.4.3. Guillermo de Ockam 333

BIBLIOGRAFÍA 341

Nota a la presente edición

Quizá sea cierto que la ocurrencia de escribir una «Historia de la filosofía» que a la vez sea un libro original sólo puede tenerse en edad muy temprana; el libro, además, se escribe entonces con endiablada rapidez. Si luego ocurre que el mismo alcanza una cierta (y no en todos los aspectos nociva) difusión, entonces al autor, veinte años después, en edad ya no tan temprana, se le plantea el problema de cómo hacer frente a la responsabilidad contraída.

La cuestión no es la de qué «Historia de la filosofía» el autor escribiría hoy, pues lo cierto es que hoy no escribiría ninguna. Concepción y estilo siguen siendo los del libro de hace veinte años (concepción y estilo que, por otra parte, no carecen totalmente de valor); se ha intentado, en cambio, liberar la ejecución, en la medida de lo posible, de algunos fallos demasiado burdos.

Lo conservado de la versión anterior es relativamente abundante en el primer tomo, si bien incluso buena parte de lo conservado adquiere un sentido algo diferente como consecuencia de las modificaciones que se producen en el contexto. El segundo tomo ha sido escrito de nuevo casi por completo.

1

Introducción general a la filosofía griega

Los griegos antiguos hacían coincidir la frontera de lo designado por las palabras correspondientes a «Grecia» (Ἑλλάς) y «griego» (Ἕλλην) con la frontera de la lengua; ἑλληνίζειν (en principio: «ejercer como griego») tiene como acepción más frecuente la de «hablar griego»; y la palabra para designar a un no griego, βάρβαρος, es una onomatopeya que imita un habla ajena e ininteligible.

Si hubiésemos de aplicar aquí ese mismo criterio, nos encontraríamos con un problema que los griegos antiguos no tenían. Ellos caracterizaban de manera fundamentalmente sincrónica; el historiador de la filosofía, en cambio, ha de establecer puntos de referencia para una consideración diacrónica, ha de decir «desde cuándo» y «hasta cuándo» abarca eso que él llama «filosofía griega». Ahora bien, tratándose de distancia diacrónica, el hasta qué punto se trata de «la misma lengua» es problema espinoso, interesantísimo, pero que, por razones obvias, no puede ser tratado aquí. Pragmáticamente, para el lingüista la «lengua griega» llega desde Micenas hasta Bizancio. Lo anterior a Homero, por de pronto, puede para el historiador de la filosofía ser descartado ya tanto por la ausencia de documentos pertinentes como por la de una continuidad que, en cambio, sí se produce de Homero en adelante. Ahora bien, desde Homero ¿podemos hacer llegar el ámbito «Grecia» hasta donde pragmáticamente llega para el lingüista la «lengua griega»? Una discusión que no puede ser efectuada aquí nos haría ver incluso en el plano de la lengua una inflexión profunda en cierto punto en el que precisamente vamos a situar el final de lo que llamamos «filosofía griega». Tampoco en los demás planos puede pedírsenos que justifiquemos la delimitación antes de empezar la exposición del contenido; el lector no tendrá más remedio que concedernos en este punto un provisional margen de confianza. Lo que aquí llamaremos «filosofía griega» llega hasta Aristóteles inclusive, y ahí termina. Este corte tiene también una cierta realidad por lo que se refiere a la poesía, al arte y al destino de la πόλις; ahí termina algo, y es a eso que ahí termina a lo que llamaremos en sentido estricto «Grecia» y «griego». A lo que sigue después en «lengua griega» lo llamaremos ya no «Grecia» y «griego», sino «Helenismo» y «helenístico», y ello hasta el momento de la oficialización del Cristianismo,

momento a partir del cual lo que haya en la que pragmáticamente se sigue llamando «lengua griega» ya no será ni siquiera helenístico, sino «bizantino», mientras que lo occidental, en lengua latina, será «medieval».

Si insistimos en una cierta delimitación material del fenómeno filosofía griega, es porque queremos efectuar esa delimitación de manera tal que no se trate de un lapso de tiempo y espacio, sino de un acontecimiento muy determinado. El acontecimiento es: *el intento de decir aquello en lo que todo decir habita y se mueve ya.* Precisamente al final de ese acontecimiento, o sea, en Aristóteles, y no antes, llega a haber algo así como un nombre relativamente fijo, mantenido con una cierta constancia, para eso en lo que todo decir habita y se mueve ya. Ese nombre será en Aristóteles la mención nominal de cierto verbo (esto es: lo que en terminología posterior llamamos el participio neutro singular con artículo en uso absoluto, es decir, sin referente sustantival ni siquiera indeterminado o implícito), concretamente del verbo cópula, o sea, del verbo «ser»; la palabra en cuestión es τὸ ὄν. Lo que gramaticalmente cabe decir del «neutro singular con artículo» en «uso absoluto» no autoriza en modo alguno a traducir τὸ ὄν por «lo ente» o «el ente»; así, por ejemplo, si convencionalmente se admite que καλός se traduce por «bello» y ἀγαθός por «bueno», entonces τὸ καλόν no es ni «lo bello» ni «el bello», sino «la belleza», y τὸ ἀγαθόν no «lo bueno» ni «el bueno», sino «el bien»; correspondientemente τὸ ὄν habrá de ser algo así como «el ser». Ahora bien, ¿por qué la mención nominal del verbo cópula? Lo que finalmente acaba haciendo de ese verbo la palabra capaz de designar aquello en lo que todo decir se mueve ya, es su misma función gramatical, esto es, su condición de verbo cópula, y no podría ser de otra manera, pues por verbo cópula entendemos precisamente aquel verbo cuyo significado *léxico* es cero, o sea, que tiene *sólo* el significado inherente a la función gramatical de cópula; ahora bien, ¿por qué una significación de este tipo puede resultar significativa de aquello en lo que todo decir está ya? Aristóteles mismo sugiere una vía de respuesta a esta pregunta con su análisis del decir como articulación o composición (σύνθεσις) de dos elementos que entran en esa articulación a títulos distintos: uno como el *de qué* y otro como el *qué;* o sea: algo que «está ya ahí», a lo cual se refiere el decir, y algo que se dice de eso que está ya ahí; lo que «está ya ahí» o el «estar ya ahí» se dice en griego ὑποκείμενον, y lo que «se dice de» o el «decirse de» se dice en griego κατηγορούμενον. Lo que hay, pues, en el decir (y dejamos abierta la cuestión de si es en cada decir o en un modo señalado de decir sin el cual no podría haber en general decir) es la articulación del ὑποκείμενον y el κατηγορούμενον, del *de qué* y el *qué.* No es preciso que en la fór-

mula del decir haya expresiones separadas para el κατηγορούμενον y para el ὑποκείμενον, pero, si las hay, entonces queda abierta la posibilidad de que también la articulación misma tenga una expresión para ella misma; de hecho, cuando esto ocurre, esa expresión es el verbo cópula, el verbo «ser». Decir «el ser» es, pues, por de pronto, mencionar la propia articulación del *de qué* y el *qué*, pero ¿qué se nombra cuando se nombra esa articulación?, ¿qué ocurre en la articulación del *de qué* y el *qué?*, ¿qué ocurre en el decir?; de nuevo Aristóteles mismo nos dice algo al respecto, en cuanto que para nombrar eso que él mismo interpreta como la articulación del *de qué* y el *qué* emplea la palabra ἀπόφανσις, la cual, ciertamente, significa el decir como declarar o manifestar, pero significa esto sólo porque, en cuanto sustantivo del verbo ἀποφαίνειν, ἀποφαίνεσθαι, significa el manifestar(se) o mostrar(se): el decir es decir algo (B) de algo (A) en el sentido de que, en el decir, lo que ocurre es que algo (A) *se manifiesta como* algo (B); la articulación misma, el significado de la cópula, es el *manifestarse,* el *aparecer,* el *mostrarse.*

Los aludidos desarrollos aristotélicos testimonian que Aristóteles todavía está en condiciones de hacer algo así como un análisis fenomenológico del sentido de la cópula. ¿Por qué decimos «todavía»? La constitución de la cópula es un proceso que ocupa un lugar determinado en la historia de las lenguas indoeuropeas[1]; los primeros estadios son co-

[1] Muy sumariamente dicho, se trata de lo siguiente: ciertos morfemas, que en nuestra habitual conceptuación gramatical son básicamente los de «tiempo» y «modo», caracterizan el conjunto de un decir (digamos: una «oración») y no sólo un sintagma dentro de él; el procedimiento para la expresión de estos morfemas en las lenguas indoeuropeas es eso que llamamos la «flexión verbal»; consiguientemente puede producirse insuficiencia de la expresión estrictamente lingüística de tales morfemas en aquellos casos en los que, por no haber motivo léxico alguno que justifique la presencia de una palabra perteneciente al tipo gramatical que llamamos «verbo», efectivamente no aparezca ninguna palabra de ese tipo; ello comporta la tendencia a producir para tales oraciones un verbo sin valor léxico, mero soporte de los morfemas que se expresan mediante la flexión verbal. Esto puede representarse diacrónicamente como ocurrido a partir de verbos en la posición sintáctica de los castellanos «estar», «quedar», etc., esto es, que refieren un «predicado nominal» a un «sujeto», si bien esos verbos tienen además cada uno de ellos su propio matiz léxico; la constitución del verbo «ser» consistiría entonces precisamente en que ese matiz léxico se perdiese al generalizarse el uso del verbo (o de los verbos) en cuestión (de donde, también, el que, si en principio son varios, tiendan a confundirse o a integrarse en un único paradigma); otra representación diacrónica posible incluye, además de lo que

munes a la generalidad de las lenguas de esa familia; el punto de llegada, en cambio, no se alcanza, por lo que se refiere al griego, hasta la etapa helenística, y consiste en que el uso del verbo cópula sea obvio en toda oración con predicado nominal y, por consiguiente, la ausencia de cópula sea interpretada como elipsis o sobreentendido. El período que aquí llamamos propiamente griego, el que va de Homero a Aristóteles inclusive, está todavía, en aspectos y medidas diversos, según qué momento, autor o género consideremos, dentro del proceso de constitución, aunque en una etapa final del mismo, y concretamente en una globalmente caracterizable del siguiente modo: hay ya cópula, el significado del verbo en cuestión es ya léxicamente cero y «puramente gramatical», pero el uso de la cópula todavía admite vacilaciones (en diversa medida según momento, autor y género) en cuanto a si la cópula aparece o no, o sea, todavía no es obvio, vale decir: ese significado «puramente gramatical» todavía es algún significado, de modo que Aristóteles puede contemplarlo fenomenológicamente y decirnos algo de *qué pasa* en la articulación del *de qué* y el *qué*. Esta —digamos— no obviedad de la cópula, en virtud de la cual todavía tiene sentido preguntarse qué significa «ser» y proponerse una exégesis de ese significado, desaparece después de Aristóteles. Ello puede ser, para nuestra época, ilustrado por el hecho de que nuestros manuales (incluso los más prestigiosos) suelen decir que ὑποκείμενον, κατηγορούμενον y ἀπόφανσις son los «términos técnicos» con los que Aristóteles «designa» ciertas funciones o, en el caso de ἀπόφανσις, la conexión sujeto-predicado; resulta ilustrativo que se suela decir así, porque es muy evidente, en primer lugar, que no se trata de «términos técnicos», sino de palabras de la lengua común, y, en segundo lugar, que con ellas Aristóteles no «designa», sino que *caracteriza* o *describe*, esto es: dice *qué pasa* en el decir. Es verdad que en la filosofía moderna nos encontraremos con algo que podemos interpretar como «el problema del ser», pero solamente podremos interpretarlo así por cuanto nosotros (es decir, el intérprete) lo ponemos en relación

acabamos de decir, el que alguno de los verbos indoeuropeos implicados en la constitución de la cópula (precisamente el que en griego se generaliza para tal uso) no fuese ni siquiera inicialmente un verbo léxico concreto, sino que tenga su origen en algún procedimiento para resolver el problema estructural al que responde la génesis de la cópula. Sea como fuere, el proceso de constitución de la cópula viene de época prehistórica y, por lo que se refiere al griego, está ya bastante avanzado desde los comienzos de la transmisión documental, pero no alcanza todas sus consecuencias antes de época helenística.

con Grecia, o sea, será algo que precisamente en los filósofos (modernos) en los que aparezca *no* se llamará «el problema del ser».

En Aristóteles, pues, o sea, en el final de eso que llamamos «la filosofía griega» y que caracterizamos como el intento de decir aquello en lo que todo decir habita ya, en Aristóteles y no antes se encuentra algo así como un nombre relativamente fijo y único para eso que se intenta decir. Antes de Aristóteles, las designaciones para eso eran siempre episódicas; consistían en que cierta palabra, de uso común en la lengua, adquiría por un momento, en un contexto determinado, la virtud de designar eso. Incluso con el propio verbo «ser» ocurre esto episódicamente (ὄν εἶναι o ἐόν ἔμμεναι en el poema de Parménides); ocurre con φύσις y con λόγος en ciertos fragmentos de Heráclito, con αἰών en un fragmento (B 52) del mismo pensador, etc. Importa subrayar el carácter episódico y, por tanto, esencialmente diverso y plural de la designación en cuestión; φύσις y λόγος no designan eso cuando aparecen en Parménides, ni siquiera en todos los casos en que aparecen en Heráclito; ὄν o ἐόν aparece, desde luego, en Heráclito, pero nunca con ese papel. Todas esas palabras pueden aparecer en todos los autores, pero como palabras normales de la lengua, que es lo que en principio son, no en uso marcado. Nosotros, dado que hemos de abarcar a todos esos pensadores en una misma exposición, no tendremos más remedio que emplear algunas veces las palabras clave de uno para aclarar cosas de otro, pero eso lo hacemos nosotros, no lo hacen ellos.

Nos ocuparemos brevemente de algunas de esas palabras, trataremos de decir qué significa cada una de ellas en la lengua común y por qué ese significado común la hace apta para asumir episódicamente la atípica designación mencionada. Es importante dejar claro que no nos basaremos en ningún caso en la etimología, sino siempre únicamente en el uso vivo (sincrónico) de esas palabras en griego.

Aunque en las reconstrucciones *ad usum* de la historia del pensar griego haya llegado a ser un lugar común la contraposición de «mito» y «logos», lo cierto es que el nombre usual en griego, incluso en la época de Platón y Aristóteles, para designar eso que nosotros llamamos «el mito» es λόγος. Lo que llamamos «los mitos» griegos son en griego οἱ λόγοι, «los decires»; μῦθος y λόγος significan lo mismo, a saber: el decir. Y ¿por qué el decir parece ser en particular eso que nosotros llamamos «el mito»? Sencillamente porque nosotros llamamos así a una cierta recopilación y organización (comenzada en el helenismo) de los contenidos de la *poesía* griega, y el poema es en efecto el decir por excelencia en el sentido de que eso que nosotros llamamos el poeta es el experto en decir tal como —por ejemplo— el experto en colores es para el grie-

go el pintor (no el físico). Por otra parte, λόγος, el «decir», es el nombre cuyo correspondiente verbal es λέγειν, verbo que, en efecto, significa el decir, pero lo significa porque ante todo significa otras cosas; es visible que es el significado de decir el que es consecuencia de otros. Por de pronto, el verbo λέγειν significa un «reunir» que tiene carácter discriminatorio, selectivo y caracterizante, por ejemplo: buscar, recoger y juntar las piedras para construir un muro (no pueden ser cualesquiera), o recoger los huesos del muerto de entre las cenizas de la pira; por tanto, un reunir que es a la vez separar, que concede a cada cosa su lugar, su carácter, su ser; esto es ciertamente lo que acontece en el decir, pero, antes de dar por entendido el que un verbo así signifique también «decir», debemos añadir dos observaciones. La primera es que el λέγειν del que aquí se trata no es el ejercicio de una facultad de cierto ente particular (llamémosle «hombre» o como queramos), sino que es el tener lugar de las cosas, el cual es, él mismo, no otra cosa que el juntarse lo uno con lo otro en cuanto enfrentarse lo uno a lo otro, es decir, justamente lo que significa λέγειν; no entendido como oposición «lógica», sino como la distancia o abertura o brecha en la que consiste el que esto sea esto y aquello sea aquello, tal como el cielo es cielo porque la tierra es tierra y viceversa, el día es día porque la noche es noche y viceversa, los dioses son dioses porque los hombres son hombres y viceversa, etc. No decimos que más allá del decir «humano» haya otro λέγειν que sea el tener lugar de las cosas, la abertura, etc.; lo que decimos es que lo que hay en el decir logrado, en el poema que lo es, no es la operación de un «sujeto» o ente particular, sino precisamente el λέγειν como la distancia o abertura de la que acabamos de hablar, la cual no ocurre de otro modo ni en otra parte que precisamente en el decir logrado, en el poema que lo es. La segunda de las dos observaciones que hemos anunciado es que en el λέγειν griego se confunden las formas de lo que etimológicamente son dos verbos distintos; ninguno de ellos tenía en indoeuropeo el significado de «decir»; uno significa el «reunir» al que ya nos hemos referido; el otro es un «poner» con el sentido de «dejar yacer» (como el alemán *legen);* lo que nos interesa aquí no es la etimología, sino el que en griego los dos significados pertenezcan a las mismas formas y que entonces, en griego, no antes, a esas formas les corresponda también el significado de «decir»; la presencia del «poner» como «dejar yacer» confirma que el mencionado reunir discerniente y discriminatorio es el reconocer a cada cosa su lugar, el poner o dejarser cada cosa en su ser propio.

También el significado de la palabra φύσις en la literatura griega es tan simple que requiere explicaciones muy complejas. Digamos en pri-

mer lugar, sin presuponer que sea lo primero, que significa presencia y apariencia; añadamos que tal presencia o apariencia jamás aparece en contraposiciones del tipo de lo que nosotros llamamos «apariencia frente a realidad»; por el contrario, esa palabra que significa presencia, significa a la vez la virtud íntima y profunda (incluso precisamente oculta) de algo; finalmente digamos que φύσις significa todo esto porque significa el crecer, brotar, nacer o llegar a ser; aclaremos incluso que ello no comporta limitación del ámbito de aplicabilidad de φύσις al de aquellas cosas de las que nosotros decimos que «brotan», «crecen» o «nacen»; al contrario, en principio nada (ni el hombre, ni el dios, ni el templo, ni la πόλις) está excluido de tener φύσις. El que φύσις signifique presencia en los términos que acabamos de describir induce a establecer una relación con lo que hemos dicho del sentido aristotélico de «ser» como mostrarse, aparecer, presencia. Sin embargo, la consideración de φύσις introduce un elemento nuevo, desde el momento en que hemos dicho que la presencia es ahora a la vez virtud profunda (incluso oculta) y que esto tiene que ver con que la palabra significa brotar, surgir, salir, abrir, romper (los dos últimos entendidos como intransitivos en castellano); la presencia consiste ahora en un enfrentamiento, distancia, ruptura, brecha o desgarro. Quizá con esto, y con lo dicho de λέγειν, empezamos a verle algún sentido al hecho de que en los fragmentos de Heráclito los usos marcados de φύσις y los de λόγος designen visiblemente lo mismo; pero todavía hay más que decir que puede resultar aclaratorio al respecto.

Es el momento de introducir una consideración acerca de la palabra griega que normalmente se traduce por «verdad»: ἀλήθεια, ἀληθείη o ἀλάθεια. Insistamos ante todo en que tampoco aquí se trata para nada de etimología. Es cierto que el ἀ- del comienzo es un prefijo de negación o rechazo y que ληθ- o λᾱθ- es la «raíz» de λανθάνειν («permanecer oculto»). Pero, aunque etimológicamente no fuese así, seguiría siendo cierto que la estructura de la palabra la integra en un sistema de formación de palabras vivo en griego antiguo; sincrónicamente la palabra se analiza por sí sola, con independencia de cuál sea su etimología, y se analiza precisamente en los elementos que hemos dicho. Ello tiene la importante consecuencia siguiente: el griego nombra la verdad con una palabra de negación o rechazo referida al «permanecer oculto», o sea: nombra en realidad el permanecer-oculto, sólo que, como corresponde, lo nombra en el rechazo. La verdad es ruptura, desgarro; la presencia consiste en una brecha.

Hablando en primer lugar de la designación del problema en Aristóteles, τὸ ὄν, y, luego, de los intentos episódicos de designación del mis-

mo en la Grecia arcaica, en particular de φύσις y λόγος y con mención de Heráclito, nos hemos encontrado las dos veces con la presencia, el manifestarse; pero de dos maneras distintas. Primero era simplemente eso: el manifestarse, la presencia. Luego resultó que eso consiste en una distancia, ruptura o abertura, en un «entre». Hemos referido lo primero a Aristóteles; lo segundo nos ha aparecido en la consideración de φύσις y λόγος especialmente relacionada con ciertos usos de esas palabras por Heráclito. Parecería como que de Heráclito a Aristóteles hay un cierto estrechamiento de la problemática: del «entre», en el cual consiste la presencia, a meramente la presencia. Pero esto es sumamente equívoco, no sólo porque está por ver hasta qué punto el desgarro o el «entre» reaparecen dentro del ulterior desarrollo de la cuestión del ser en Aristóteles, sino también, e incluso ante todo, por lo siguiente: la medida en la que en el decir arcaico no se ha producido el estrechamiento de la problemática es precisamente la medida en la que tampoco está expresamente planteada la cuestión; por eso hicimos notar que sólo en Aristóteles, no antes, hay ya un nombre relativamente fijo y único para la cosa que se pretende decir. En otras palabras: al planteamiento de la cuestión es inherente el que ésta se escape; y en ello no hay incapacidad del pensar, sino la genuina fuerza del pensar, mientras lo que ocurra sea que la cuestión se escapa *porque* se plantea. Y esto es lo que ocurre en el acontecimiento único que arranca en la Grecia arcaica y culmina en Aristóteles.

Lo que acabamos de decir implica también que el viraje que, frente a la φύσις y el λόγος de Heráclito, constatamos en el «ser» de Aristóteles no es inherente a las palabras, sino a lo que ocurre de Heráclito a Aristóteles. Y, en efecto, el verbo cópula es, por su misma función de cópula, susceptible en principio de un uso marcado que lo haga designar lo mismo que Heráclito designa como φύσις o λόγος. De hecho es así como debemos entender la aparición de «ser», de ὂν εἶναι o ἐόν ἔμμεναι, como palabra central en el poema de Parménides; esta interpretación es corroborada en particular por otros hechos, como que el decir de ὂν εἶναι en el poema es presentado como la exposición de ἀληθείη, palabra cuya connotación de ruptura o rechazo ya hemos comentado, que ese decir tiene él mismo de manera continuada el carácter del rechazo y la ruptura, del arrancarse de ὂν εἶναι frente a..., ¿frente a qué?, ¿frente al «permanecer oculto» que tiene lugar rompiéndose en ἀληθείη?; en efecto, porque el «otro» término sólo se designa como lo no-designable no-decible no-pensable no-investigable, mediante una *no*-designación, como μὴ ὄν, μὴ εἶναι, donde μή es aquella «negación» que significa algo más que nuestro «no», porque significa rehusar, substraerse.

Después de la larga invocación inicial a las musas, la «Teogonía» de Hesíodo empieza con las palabras ἦ τοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο, que son algo así como decir que lo primero de todo es χάος. La palabra χάος significa precisamente abertura, grieta, abismo (el verbo χαίνω significa: abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca). Es ni más ni menos que lo que venimos llamando la distancia, el «entre», etc. Más arriba hemos citado, a propósito de «mito» y «logos», un ejemplo del cotidiano despiste de nuestra contemporaneidad en el uso de palabras tomadas del griego; ahora nos encontramos con otro ejemplo de lo mismo, no sólo porque vemos que χάος no tiene nada que ver con el «caos», sino también porque nuestra contemporaneidad tiende a contraponer «caos» a «cosmos», cuando κόσμος es otra de las palabras de Heráclito para lo mismo que λόγος y φύσις, o sea, para lo mismo que designa el χάος de Hesíodo.

Lo que hemos descrito como la abertura o el «entre» o la distancia por la que esto es esto y aquello es aquello, los dioses dioses y los hombres hombres, etc., es pura y simplemente el ámbito o el dónde o el lugar del «tener lugar» de las cosas. Esto es cierto porque, allí donde dijimos «el cielo y la tierra», «los dioses y los hombres», «el día y la noche», nada de lo que dijimos valdría si nos estuviésemos refiriendo a puntos dentro de un espacio-tiempo uniforme e infinito. La noción de lo uniforme e infinito es posterior, no sólo en el sentido de que lo sea históricamente, sino también y ante todo en el de que, para constituirse, requiere que se haya consumado ya —más aún: que haya quedado atrás como obvio— el viraje antes aludido del «entre» en el que consiste la presencia a la pura y simple presencia, requiere, pues, una posición *post*aristotélica, como mínimo helenística. En efecto, el desplazamiento de la abertura a la pura y simple presencia comporta un traslado de la prioridad de la distancia al punto o instante, que lleva a que la distancia misma ya sólo pueda ser entendida a partir del punto, o sea, como distancia entre dos puntos, y, llegado este momento, cualesquiera dos puntos definen una distancia, la cual siempre puede indiferentemente subdividirse por puntos intermedios, uniformidad e indiferencia que requieren que también más allá de uno y otro de los puntos inicialmente considerados puedan señalarse nuevos puntos; se genera así lo uniforme e infinito de nuestras representaciones de «el tiempo» y «el espacio». Estamos tan naturalmente instalados en estas representaciones que no encontramos palabras que puedan describir lo griego sin falsificarlo; así, por ejemplo, puede resultar aclaratorio por un momento decir que el ámbito o el «entre» griego es «finito»; y, sin embargo, también esto resulta engañoso, porque nuestra noción «finito» comporta inevitablemente la

representación presupuesta de un horizonte infinito «dentro del cual» se limita algo. A lo griego sólo podemos llamarlo «finito» si podemos pensar una finitud *sin* correspondiente noción de horizonte infinito «dentro del cual»; una palabra que signifique algo así como «infinito» en griego sólo puede significar algo así como «no ente»; en griego no hay «el tiempo» ni «el espacio», no sólo en el sentido de que no haya designación léxica para ninguna de estas dos representaciones, sino también en el de que ninguna dimensión paradigmática se describe adecuadamente desde esas representaciones. Quedémonos, pues, a falta de mejor expresión, con lo que acabamos de decir de que las nociones de finito se dan sin nociones correlativas de horizonte infinito, o, si se quiere decirlo así, que lo griego es finito pura y simplemente. Quizá esto ayude a digerir el que sentidos de «parte», «reparto», «atribuir», «asignar», se den sin que haya referencia a ningún «todo». Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de otra de las palabras que pueden servir ocasionalmente para designar lo mismo que hemos visto designado por φύσις, λόγος, etc., a saber: μοῖρα, que significa algo así como «parte que toca», «lote» y «adjudicación de parte», y que es la palabra que nuestro contemporáneo discurso cultural sobre cosas griegas suele traducir por «el destino».

Es este el momento de decir algo sobre αἰών, pero el que esta palabra aparezca a su vez en Homero en cierta relación con el conjunto de los términos que designan algo así como aspectos de la «vida» del hombre nos obliga a anteponer un somero *excursus* sobre algunos de tales términos. Una característica general de ellos es la ausencia de distinción entre lo que nosotros llamaríamos «físico» y lo que llamaríamos «psíquico»; así, si θυμός es el aliento y ἦτορ el corazón, también θυμός es impulso, deseo, y ἦτορ el temple de ánimo; si nosotros, como modernos, nos sentimos inclinados a situar todo esto «en» la mente, por una parte encontramos que en Homero, en efecto, θυμός y ἦτορ son «en» algo, a saber, «en las φρένες», las φρένες se llenan de μένος (coraje, fuerza), etc.; ahora bien, φρένες designa también el «interior» en el sentido de las entrañas, fundamentalmente la cavidad torácica, y, a la vez, la misma palabra, φρένες, puesto que designa el interior, el «en sí», del hombre, designa también el estar en sí, la cordura; esto es el φρονέειν. Al hombre se le va el θυμός cuando se muere, o a veces cuando desmaya; si se juega la ψυχή, esto quiere decir que se arriesga a morir; pero, si le son arrebatadas las φρένες, lo que ocurre es que no sabe lo que hace. A diferencia de θυμός, φρένες, μένος, ἦτορ y otras, ni ψυχή ni αἰών comportan referencia a algún aspecto determinado (particular o global) de lo que nosotros llamamos la actividad psíquica ni de lo que nosotros consideramos como el cuerpo y sus partes. Ahora bien, a su

vez ψυχή (que es lo que convencionalmente se traduce por «alma») es lo que va al Hades; no se trata de forma alguna de «inmortalidad»; lo que hay en el Hades no es el hombre (expresamente se nos dice que «no hay en absoluto φρένες»); lo que hay es la figura (εἴδωλον): el tipo, el personaje, con sus cualificaciones, sus hazañas, sus vestidos. Ψυχή no es «en» ningún ámbito (a diferencia de θυμός y ἦτορ), ni tampoco es ella misma un ámbito en el que se den otras cosas (a diferencia de φρένες). Cuando el hombre muere, se dice que es privado de θυμός y de ψυχή; el θυμός es entonces como el aliento que se exhala y pierde en el acto toda individualidad; la pérdida del θυμός es la pérdida de la vida como impulso y aliento; en cambio, la pérdida de la ψυχή es el dejar de ser, la pérdida de la presencia, de la figura, a la cual corresponde un no-ser propio, una no-presencia, a la que se llama Hades (ἀ-ΐδης fue interpretado *a posteriori* como ἀ-ιδής: «invisible»).

Teniendo en común con ψυχή la ya mencionada ausencia de las referencias particulares a que hemos aludido, sin embargo αἰών difiere de ψυχή en que no se relaciona con el Hades; por el contrario, αἰών se refiere a la vida como ámbito o distensión que se termina, algo así como lo que nosotros llamaríamos el tiempo de la vida o la duración de la vida; pero en griego esto no es una cantidad dentro de un horizonte que viene de antes y sigue después; una vez más: la finitud no es un límite dentro de lo infinito; es finitud pura y simplemente; αἰών es la finitud, el «entre», la distancia, como lo primero; de ahí que sea otra de las palabras que pueden designar lo mismo que hemos visto designado por φύσις y λόγος.

Hemos aludido insistentemente a que algo queda atrás en la mera noción del ser como manifestarse, mostrarse, presencia, por la que habíamos empezado. El que algo quede atrás no es defecto, pues la cosa se remite en definitiva a que no hay presencia que no sea substraerse, permanecer oculto, «dentro», «fondo». Decíamos esto comentando el significado y el uso de algunas palabras griegas, lo que nos llevaba a decir que lo que hay es en definitiva el «permanecer oculto», sólo que, por el hecho de que lo hay, de que acontece, es el aparecer del permanecer-oculto y, como tal, la ruptura, la brecha, la distancia; esa brecha es la abertura «entre» el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, el día y la noche, o sea, el «entre» por el que el cielo es cielo y la tierra tierra, los dioses dioses y los hombres hombres, el día día y la noche noche. Esta abertura es el «ámbito» o el «dónde», del cual nosotros, modernos, estamos radicalmente alejados por el hecho de que una ulterior interpretación a partir de la mera noción de ser como presencia interpreta la distancia a partir del punto o del instante, por lo tanto como distancia

entre dos puntos, entre los cuales se podrían señalar otros, de modo que el que todos los puntos sean igualmente puntos exige que más allá de los dos en cuestión se puedan señalar otros, etc., con lo cual la original distancia acaba siendo un segmento dentro de un infinito; frente a lo cual el «entre» o la distancia o el ámbito griegos no requieren referencia alguna a un infinito «dentro del cual».

La ilegitimidad de efectuar esta remisión de lo finito a un horizonte uniforme y, por tanto, infinito puede quizá ilustrarse del mejor modo si recordamos que la manera más común en griego de designar a los hombres es «los mortales». La muerte como tal, esto es, el límite puro y simple, es justamente aquello que no puede ser asumido en marco alguno en el que la finitud se conciba como limitación dentro de lo uniforme y, por tanto, infinito; muy coherentemente con todo lo que hemos expuesto, pues hemos visto que la prioridad del punto o instante sobre la distancia, y la consiguiente remisión a lo uniforme e infinito, son una consecuencia de la prioridad de la mera presencia por delante del «entre» o de la abertura, y, en efecto, la muerte es aquello que *no* puede tener el carácter de presencia, es el substraerse mismo. Heráclito, B 27, dice que «a los hombres les aguarda muertos lo que no esperan ni se figuran»; no dice sólo que no se figuran lo que les aguarda, o que les aguarda algo que no se figuran, sino que dice: «cuanto no», o sea, «lo que no» esperan ni se figuran, esto es, lo no-conjeturable-ni-esperable en cuanto no-conjeturable-ni-esperable, lo no-pensable no-decible no-investigable, forma parte, y precisamente como lo único inevitable y definitivo, del ser del hombre. Pero es también equívoco, aunque no podamos evitarlo, decir «el ser del hombre», pues, si lo que así llamamos está constituido por la muerte, es porque el ser mismo, la presencia, pero no la mera presencia, sino la presencia en cuanto que consiste en el permanecer-oculto y, por tanto, en la ruptura, en la brecha o en el «entre», está constituida por el substraerse, por el permanecer-oculto, está entregada a él. En otras palabras: el «ser del hombre» no es ningún ámbito particular, sino que eso que hemos descrito como el separarse lo uno de lo otro en el que lo uno es lo uno porque lo otro es lo otro, la abertura del cielo y la tierra en la cual el cielo es cielo y la tierra tierra, etc., eso es a la vez mi existencia, pues yo existo en cuanto habito de un lado a otro en la abertura; Heráclito mismo dice (B 45) que, «aun recorriendo todo camino, no llegarás a encontrar, en tu marcha, los límites del alma». Lo dicho se reforzará aún si consideramos algunas palabras griegas referentes al «ser del hombre».

νόος (νοῦς) y el correspondiente verbo, νοεῖν, son palabras habitualmente usadas en casos en los que nosotros diríamos «percibir», «dar-

se cuenta de», «pensar», desde luego sin que haya en la lengua la posteriormente habitual distinción entre un conocer «sensible» y uno «intelectual». Ahora bien, lo que más nos interesa ahora es que este nombre del «percibir» o «percatarse» significa en realidad «proyecto» o «designio», tanto el proyecto o designio que se tiene en concreto como el carácter esencial consistente en estar siempre ya en algún proyecto o designio.

Hay otras consideraciones que en rigor pertenecen también a esta «Introducción general a la filosofía griega», pero que, para evitar repeticiones, aplazamos para momentos posteriores de nuestra exposición, indicando ya ahora cuáles serán esos momentos; se trata del capítulo «Más sobre δόξα y ἀληθείη» (2.4) y de las partes generales de las exposiciones sobre la Sofística y sobre Platón (3.4 y 4).

Lo dicho hasta aquí como «Introducción» es, sin embargo, ya suficiente para que consideremos descartados ciertos esquemas conceptuales que se manejan habitualmente en relación con la historia de la filosofía griega. Así, por ejemplo, ya no se puede decir que de lo que se ocuparon los primitivos filósofos griegos fue de la «naturaleza», de lo «físico», material y sensible, porque, si bien es cierto que se ocuparon precisamente de la φύσις, también lo es que φύσις no designa nada que tenga que ver en particular con lo «físico» o lo «material», ni funciona en Grecia delimitación alguna que coincida con nuestro concepto de lo «material» y lo «físico». Desaparece la posibilidad de contraponer un periodo «cosmológico» de la filosofía griega (que sería el periodo anterior a la Sofística) a un periodo «ontológico», representado por Platón y Aristóteles. Entre ambos «periodos» sitúa el esquema usual un periodo «antropológico», que estaría representado por la Sofística y Sócrates; pues bien, nuestra exposición ha mostrado ya (y sobre ello volveremos de todos modos) que, para el pensamiento griego, el ser del hombre consiste en el *ser,* si por «ser» entendemos la ἀληθείη, la φύσις y el λόγος, en el sentido de estas palabras al que hemos querido apuntar.

La historia de la filosofía no puede tomar como cosa clara de antemano las nociones filosóficas usuales, tales como «materia» y «espíritu», «naturaleza» e «historia», «sujeto» y «objeto», «esencia» y «existencia», porque la tarea de la historia de la filosofía es precisamente descubrir aquello que queda soterrado en el «culto» y «cultural» uso común e irresponsable de esas nociones, o, dicho de otra manera, inducir a no emplearlas si no es asumiendo toda la carga de todo lo que hay en ellas.

El filósofo más antiguo del que se conservan obras enteras es Platón (427-347 a. de C.). Su «maestro», Sócrates, no escribió nada, y de

los filósofos anteriores sólo poseemos: a) *fragmentos,* conocidos por nosotros a través de citas que hacen autores posteriores; b) *noticias,* dadas por autores posteriores. El mayor volumen de estos fragmentos y noticias nos es suministrado por autores de época «helenística», los cuales tampoco conocían directamente la obra de los «presocráticos», sino que dependen de fuentes anteriores. Dentro de la propia Grecia (en el sentido estricto que hemos dado a esta mención) la transmisión de los textos filosóficos fue muy irregular y no debemos caer en el error de atribuir generalmente a las referencias de un autor a otros anteriores el significado que tendrían si pudiésemos asumir que, por así decir, «tenía delante el texto» en el sentido que hoy podemos dar a esta expresión.

2

La época arcaica

2.1. Los milesios

Los tres primeros filósofos conocidos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, eran de Mileto, ciudad jónica de Asia Menor, y escribieron en prosa jónica. Es probable que Tales no haya escrito nada.

Tales (aprox. 624-546)

No hay fragmentos de él. Según las noticias (fundamentalmente dadas por Aristóteles) dijo:

a) Que todo es en virtud del «agua», que el agua es la ἀρχή.

b) Que «todo está lleno de dioses».

Con respecto a *a)*: Aristóteles dice que *quizá* Tales se basaba en que, de todo, el alimento siempre es húmedo, y en que asimismo, de todo, los gérmenes tienen carácter húmedo, siendo el agua el ser (ἀρχὴ τῆς φύσεως, dice Aristóteles) de lo húmedo en cuanto tal. Esto no es una noticia, sino una conjetura interpretativa de Aristóteles; si es válido, el «agua» es el principio del nacer y crecer, es decir: la φύσις.

El mismo Aristóteles nos dice en otra parte que, según «dicen que dijo» Tales, la tierra reposa sobre el agua, flotando «como un trozo de madera o algo así».

Con respecto a *b)* podemos decir lo siguiente:

Por todas partes brilla esa presencia que se oculta; en todo hay «ser», φύσις; lo que para el filósofo resulta asombroso, que *es,* está en todo. Se ha interpretado la tesis *b)* de Tales como «hilozoísmo» (de ὕλη, «materia», y ζωή, «vida»), es decir: que en todo hay «vida»; de acuerdo, si por «vida» se entiende φύσις.

Anaximandro (aprox. 610-545)

El más antiguo texto de filosofía que se conoce es la siguiente frase de Anaximandro:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τό χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

que puede traducirse así:

«De donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también su perecer, según la necesidad; pues dan justicia y (dan) pago unas a otras de la injusticia según el orden del tiempo.»

Sólo podemos asegurar que es de Anaximandro desde κατὰ τὸ χρεών («según la necesidad») hasta τῆς ἀδικίας («de la injusticia»), incluidas ambas expresiones. Vamos a exponer una interpretación más detallada sobre el texto griego:

1. Διδόναι... δίκην... τῆς ἀδικίας («dan... justicia... de la injusticia»):

Δίκη («justicia») tiene el sentido de *«ensamble», «trabazón»,* a cada cosa su lugar, es decir: lo que Heráclito llamará λόγος. Entonces tenemos:

La presencia *de la cosa* = autoafirmación de la cosa = oscurecimiento de la presencia misma, del *ser* (δίκη) = ἀδικία.

Como la cosa sólo *es* en virtud de la trabazón, de la δίκη, debe concederle de nuevo la palabra, abandonando su propio insistir en sí, su presencia: διδόναι («conceder», «reconocer») δίκην τῆς ἀδικίας: abandonando el propio insistir en sí, reconocer (= conceder) δίκη.

2. Διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις («dan... pago unas a otras»):

Cada cosa *es* sólo negando su «otro», predominando; pero, como en definitiva sólo *es* en cuanto lo otro *es,* ha de reconocer a lo otro, otorgarle (διδόναι) aprecio, estimación (τίσις), reconocerle lo que le pertenece, renunciando al predominio, esto es: a la presencia.

3. Todo esto ocurre en virtud de τὸ χρεών (traducción habitual: «la necesidad»; cf. χρή: «es necesario»). χράω es «poner a disposición», «prestar», «conceder»; χράομαι es «servirse de»; se trata de dos formas del mismo verbo. Y «servirse de» es para los griegos reconocer a la cosa su ser propio, como lo indica ya el que el percibir aparezca como cosa de «proyecto» (νόος); el ser propio de una silla le es concedido —reconocido— en el asumir la posibilidad de sentarse en ella; como en el caso de λόγος, este conceder por parte del hombre radica en la esencial pertenencia del hombre al primario conceder en el que le es adjudicado (concedido, reconocido) a cada cosa su ser propio. Dado que, en la propia frase de Anaximandro, es claro que el significado de τὸ χρεών no es puramente antropológico, hay que admitir, lo mismo que hicimos con el λόγος de Heráclito, que es a aquel primario conceder a lo que se refiere.

Además, Anaximandro dijo que la ἀρχή es τὸ ἄπειρον, donde seguramente ἀρχή no es palabra de Anaximandro y, en cambio, si lo es ἄπειρον, lo i-limitado, in-definido, in-finito. En griego, πέρας significa «límite», es decir: de-terminación (por tanto, ser: «ser A» o «ser B»), definición. El ser, el λόγος, no es esto o aquello, no es ningún ente, no es *nada;* aquello en, por y según lo cual es dado a cada cosa su lugar no puede tener a su vez lugar alguno; el principio de toda determinación ha de substraerse a toda determinación.

Anaxímenes (muerto en 528/25)

Anaximandro había dicho que la ἀρχή es τό ἄπειρον. Tό ἄπειρον es lo que no tiene figura, determinación; por tanto, lo invisible. Lo invisible que envuelve y delimita todo es el *aire.* El aire (ἀήρ) es la ἀρχή según Anaxímenes, bien entendido que ἀρχή sigue siendo palabra de la tradición posterior y no de los propios milesios.

Las noticias añaden que Anaxímenes caracterizó como πύκνωσις y μάνωσις («condensación» y «enrarecimiento») el nacimiento de todo. A partir del aire, enrarecimiento es el llegar a ser del fuego; condensación el de las nubes, de éstas el del agua, del agua el de la tierra, y de la tierra el de la piedra.

El único fragmento de Anaxímenes consistente en una frase entera (y no es seguro que sea textual) dice: «Como nuestra alma (ψυχή), siendo aire, nos rige, también soplo y aire envuelve el mundo todo». Uno de los términos homéricos que designan algo así como el alma, el término θυμός, significa literalmente el «aliento»; este significado tiende a pasar a ψυχή, y aquí Anaxímenes nos dice que el alma es aire como la ἀρχή es aire; no hay que pensar en una mera comparabilidad externa, sino en una especie de identidad, continuidad o unidad; el aliento (el aire que respiramos) es *uno* con el aire que «rodea» todo.

2.2. Parménides

Vivió en la segunda mitad del siglo VI y primera del V. Era de Elea, ciudad griega en el sur de Italia. Escribió un poema en hexámetros dactílicos del que se conservan fragmentos.

Primeramente traduciremos gran parte de los fragmentos; el lector debe volver a ellos, y a las notas que ponemos a pie de página, cuando haya leído nuestra posterior exposición del pensamiento de Parménides. Traducimos convencionalmente νοεῖν por «pensar», ἀληθείη por «verdad», δόξα por «parecer».

B 1. *Las yeguas que me llevan me han enviado tan lejos como el deseo puede alcanzar, pues, conduciéndome, las diosas me han hecho llegar al camino*[1], *rico en decires, que (sobre)pasando todas las ciudades, porta al hombre que sabe* (= que ha visto: εἰδώς)[2]; *por allí fui llevado; por allí, en efecto, me llevaron, tirando del carro, las yeguas, que ponen de manifiesto muchas cosas, y muchachas mostraban el camino. El eje en los cubos, ardiendo, lanzaba un sonido de flauta –pues era apretado de ambos lados por dos torneadas ruedas–, cuando las hijas del sol se apresuraban a guiar, dejando atrás la morada de la noche, hasta la luz*[3], *apartando de sus cabezas con las manos los velos.*

[1] En vez de «las diosas me han hecho llegar al camino», otra lectura defendible (δαίμονος en vez de δαίμονες) daría: «(las yeguas que me llevan...) me han hecho llegar al camino del dios» (o «de la diosa»).

Nótese que *a donde* ha sido llevado el poeta es *al camino.* El camino no es algo previo, sino que el poema mismo no presenta otra cosa que el camino.

[2] «Saber» es «haber visto», porque es asumir aquello que el hombre en cada caso *ya* era, pertenecer a aquello a lo que en todo caso *ya* pertenecíamos.

[3] «Cuando las hijas del sol se apresuraban... hasta la luz» quiere decir: en cuanto tiene lugar el «camino». El camino es en cada momento de-cisión, por la luz frente a la noche; por eso el camino es doble, como luego dirá el poema. De acuerdo con la gramática del texto, «cuando... se apresuraban» (ὅτε σπερχοίατο) debe tener sentido iterativo («cada vez que se apresuraban», «en cada caso en que se apresuraban»), y «dejando atrás» (προλιποῦσαι) sentido «pun-

Allí son las puertas de los caminos de la noche y el día[4], *y las tiene a ambos lados un dintel y un umbral de piedra; etéreas*[5], *están cubiertas* (= llenas) *por grandes hojas; de ellas la justicia, la del múltiple «dar pago», tiene las llaves, llaves de doble sentido*[6]. *Seduciéndola, las doncellas con dulces palabras la convencieron hábilmente de que para ellas retirase veloz de las puertas la barra sujeta con una clavija; y las puertas, de la separación de sus hojas, hicieron una abierta garganta*[7], *lanzándose al vuelo, haciendo girar alternativamente en los goznes los ejes ricos en bronce, ajustados mediante herrajes y clavos; por allí, a través de las puertas, recto condujeron las muchachas por la vía el carro y las yeguas.*

Y la diosa[8] *me acogió benévolamente, cogió con su mano mi mano derecha, y así dijo su decir y me dirigió la palabra: «Muchacho, compañero de aurigas inmortales, que alcanzas mi morada con las yeguas que te llevan, salve, pues no es un destino malo el que te envió a este camino —está, en efecto, al margen de la vía pública de los hombres—, sino lo debido y la justicia* (θέμις τε δίκη τε). *Es preciso que te percates de todo: tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como de los pareceres de los mortales*[9], *en los que no hay verdadera solidez. Pero, en todo caso, aprende*

tual» o «confectivo», no durativo; «dejando —cada vez de nuevo— atrás la morada de la noche».

Abandonar siempre de nuevo la morada de la noche (por lo tanto retornar siempre a ella) es el camino del sol.

[4] «Allí» es «en el camino», es decir: en cuanto el camino tiene lugar. El camino es la propia cuestión ser/no-ser, desocultamiento/ocultamiento. La «puerta» es lo que se «abre», y más abajo Parménides mencionará la abertura de la puerta con palabras que recuerdan, incluso literal y fonéticamente, el χάος de Hesíodo. La «puerta» es otra designación del camino. La puerta, como el camino, es de-cisión.

[5] Αἰθήρ («éter») designaba la región superior del aire, o bien el aire como claridad, no la bruma, para la que se reservaba ἀήρ cuando se quería hacer esta distinción.

[6] La «justicia» (δίκη; recordar a Anaximandro) es el estatuto, la finitud de que hablamos en 1 y en este mismo capítulo. Las llaves son «de doble sentido», porque tanto *abren* como *cierran*.

[7] «Abierta garganta»: χάσμ' ἀχανές; ambas palabras relacionadas con χάος, χαίνω (véase 1).

[8] A «la diosa» no se le da en el poema otro nombre que este. A partir de aquí todo el poema es el discurso de la diosa.

[9] βροτῶν δόξαι: «los pareceres de los que viven los mortales», no «las opiniones (subjetivas) de los mortales». Es la cosa la que (a)parece, no los hombres los que «opinan» y se equivocan.

también esto: que (y cómo) *lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito. atravesando todo de un lado a otro*[10].

B 2. *Diré —tú escucha y guarda mis palabras— qué únicos caminos de búsqueda hay que pensar:*

el uno: que es, y que no es no-ser; es el camino de la convicción —pues sigue a la verdad—;

el otro: que no es, y que no-ser es preciso; éste te hago saber que es un sendero absolutamente desconocido[11]*; pues no podrás conocer el no-ser —no es, en efecto, cumplible— ni podrás darlo a conocer.*

B 3. *pues lo mismo es pensar y ser.*

B 4. *Mira, sin embargo,* (cómo) *lo ausente* (es) *firmemente presente para el pensamiento*[12]*; pues no separarás el ser, cortándolo, de su adherencia* (ἔχεσθαι: «tenerse», «estar asido a») *al ser; ni dispersándolo totalmente por todas partes, con arreglo al orden, ni componiéndolo.*

B 5. *Común es, de donde yo empiece; pues a ello volveré de nuevo*[13].

B 6. *Es preciso decir y pensar que el ser es*[14]*; en efecto, ser es, nada, en cambio, no es; de esto te ordeno que te apercibas. En primer lugar te aparto de este camino de búsqueda*[15]*, pero a continuación* (te aparto) *de*

[10] Sobre la última frase de B 1, obsérvese:

a) «*tenía* que» (imperfecto; también en griego): la necesidad del parecer es «anterior», porque es la verdad misma.

b) «lo aparente» (τὰ δοκοῦντα) es *lo* ente (véase 1, este mismo capítulo y 2.4).

c) «atravesando todo de un lado a otro»: en todo el ámbito de la presencia; el ámbito de la δόξα es —por así decir— extensionalmente el mismo de la ἀληθείη.

[11] Otra lectura defendible (παναπειθέα en vez de παναπευθέα) daría «en el que no puede haber convicción alguna» en vez de «absolutamente desconocido».

[12] Tanto lo presente (παρεόντα) como lo ausente (ἀπεόντα) es ἐόντα. Lo ente en cuanto a su *ser* (es decir: para el νοεῖν, que es el hacerse cargo del ser) es todo uno, no admite corte ni yuxtaposición, porque el *ser* es uno para *todo*.

[13] Todo lo que se dice en el poema es una sola cosa; aquello de lo que se parte es aquello a lo que se vuelve siempre de nuevo.

[14] Heidegger ha observado que no sólo «que el ser es», sino también «es preciso decir y pensar», tiene importancia en esta frase. Para χρή («es preciso», «se requiere»), cf. lo dicho de τὸ χρεών en Anaximandro. Ese «requerir» es el conducir cada cosa a la presencia, traer a la luz, el λόγος-φύσις. En ese requerir es requerido el hombre a ser-hombre (a λέγειν y νοεῖν); y en ese ser requerido por y para la presencia misma consiste el ser-hombre.

[15] A saber: del «otro» camino mencionado en B 2: «que no es, y que no-ser

aquel[16] *que andan errantes* (o «tambaleándose»)[17] *los mortales, que nada saben* (= han visto), *dobles cabezas; pues en sus pechos la ausencia de recursos dirige un pensar errante; son llevados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, turba sin discernimiento, para quienes el ser y no ser vale como lo mismo y como no lo mismo, y de todos ellos es camino el dar vueltas sobre sus propios pasos.*

B 7. *Pues he aquí lo que nunca será domado: no-ente ser*[18]. *Tú, aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda, y no te lleve a la fuerza el hábito de la mucha experiencia por este camino: mover el ojo que no examina y el oído lleno de ruido y la charla; por el contrario, decide con discernimiento* (κρῖναι δὲ λόγῳ) *la litigiosa cuestión que por mí ha sido dicha*[19].

B 8. [20] *Queda un solo decir del camino: que es; sobre ese camino hay múltiples señales: que, siendo no nacido, es también no perecedero, pues es de miembros intactos, y sin temblor y sin final; nunca era ni será, puesto que es ahora todo a la vez, uno, continuo; pues ¿qué nacimiento de él buscarás?, ¿cómo y de dónde ha crecido?; no te permitiré decir ni pensar que de no-ser; pues ni decir se puede ni pensar que no es. Y ¿qué necesi-*

es preciso». El pertenecer a este camino es apartamiento, (no-)experiencia; a tal pertenecer invita la diosa al pensador.

[16] La δόξα. Las palabras «pero a continuación» indican que el «apartar» se enuncia ahora en una dirección distinta de la enunciada en la frase anterior.

[17] Otra interpretación defendible: «que se forjan», en vez de «que andan errantes (...)».

[18] Lo presente en el modo de la δόξα es ciertamente ἐόντα (ente), pero su carácter de *ente*, el *ser*, en sí mismo pasa desapercibido, no aparece, no es. Por tanto, lo presente en el modo de la δόξα «es» (es presente) en un modo que, precisamente, consiste en que el ser mismo (la presencia misma) se substrae; el «ser» en el sentido inmediato y cotidiano, en el sentido de la δόξα, consiste precisamente en dejar de lado el ser, en *no-ser;* lo ente es así μὴ ἐόντα (no-ente); es *lo* ente, pero su carácter de tal consiste en que quede en la sombra el propio *ser,* consiste en *no-ser;* es, pues, *no-ente.* La existencia cotidiana es un «decir» constantemente «es», «no es», que propiamente no *dice* nada, es una «charla».

«Nunca esto será domado: no-ente ser» quiere decir dos cosas:

a) Que nunca será impuesto que *sea* aquello cuyo «ser» consiste en *no-ser.* Es decir: que la δόξα nunca será *verdad.*

b) Que nunca será vencido el que tenga lugar aquello cuyo ser consiste en *no-ser.* Que el ocultamiento a que el ser está entregado jamás será suprimido; por tanto, que la δόξα es necesaria.

[19] La «cuestión» ser/no-ser.

[20] B 8 seguía inmediatamente a B 7 en el poema.

dad lo habría empujado, antes o después, partiendo de la nada, a ser? Así, es preciso que o sea de todas todas o no sea. Nunca la fortaleza de la convicción dejará que de no-ser llegue a ser algo aparte de ello mismo[21]*; por ello ni que nazca ni que perezca deja la justicia, soltando sus lazos, sino que mantiene; y el juicio acerca de ello está en esto*[22]*: es o no es; y está desde luego decidido, según necesidad, dejar sin pensar y sin nombre el uno* (de los dos caminos) *--pues no es camino verdadero-- y que el otro es y es verdadero. ¿Cómo, siendo, podría perecer luego?*[23], *¿cómo podría haber nacido?; si nació, no es, ni si en algún momento va a ser. Así queda extinguido el nacimiento e ignorado el perecer.*

No es divisible, puesto que es todo lo mismo; ni en modo alguno «allí más», lo que le impediría ser continuo (συνέχεσθαι: «tenerse junto»), *ni*

[21] Así, según el texto de Diels-Kranz. Una corrección propuesta por Reinhardt daría: «Tampoco dejará nunca la fortaleza de la convicción que *del ser* llegue a ser algo aparte de él mismo». Y otra correción, propuesta por Heidegger, daría: «... que *de algo que de alguna manera es* (ἐκ πῄ ἐόντος) llegue a ser otra cosa que eso mismo (= que algo que de alguna manera es)». Esta última corrección da al pasaje un sentido muy coherente con las nociones fundamentales que tratamos de exponer: se trata de mostrar que el ser no puede haber nacido; para ello, desde «¿qué nacimiento de él buscarás? ...», se procede así:

A. Se demuestra que no puede haber nacido *del no-ser;* en efecto: *a)* no puede no-ser, no-ser está excluido; *b)* ¿qué necesidad habría empujado al ser a ser, partiendo de no-ser?

B. Se demuestra que no puede haber nacido *de algo ente;* en efecto: de algo ente sólo puede nacer algo ente, no el ser.

Parménides no dice que lo ente no nace ni perece, sino, precisamente, que es *lo* ente lo que nace y perece; *el ser* no nace ni perece, precisamente porque no es un ente, sino el arrancar(se) al ocultamiento, y, por tanto, la negativa al no-ser, y el nacer y perecer es no-ser. Porque no nace ni perece, tampoco *era*, ni *será*. Y excluir nacer (en griego «llegar a ser») y perecer («dejar de ser») es excluir todo cambio, toda modificación; ya que todo lo que cambia «llega a ser» algo y «deja de ser» algo, y el ser no es más que eso: *ser*, y no puede «llegar a ser» ser ni «dejar de ser» ser. Una vez más, Parménides no dice que lo ente no cambia, sino, precisamente, que lo que cambia es *lo* ente.

El ser, de-cisión frente al no-ser, es «de una vez», es decir: «uno, continuo», sin partes ni etapas. Es «todo a la vez» y, por tanto, «todo igual», sin partes, sin «aquí más... ni allí menos».

[22] Desde «sino que mantiene» hasta «en esto» puede no ser de Parménides, sino una glosa posterior.

[23] Así, según el texto de Kranz. Según el de Diels sería: «¿Cómo podria el ser haber llegado a ser luego?»

en modo alguno menos, sino que es todo lleno de ser. Por eso es todo continuo (= de una vez); *pues ser toca* (= alcanza, limita con) *a ser.*

Por otra parte, inmóvil en los límites de fuertes vínculos es sin principio y sin cese, puesto que nacimiento y muerte han sido apartados lejos, la convicción verdadera los ha rechazado. Permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace cabe sí, y así permanece allí mismo firme; pues la fuerte necesidad lo tiene en las ataduras del límite, que por ambos lados lo retiene, por lo cual es ley que el ser no es sin fin; pues es no necesitado; y siendo (sin fin) *necesitaría de todo* (= de totalidad, de compleción, de acabamiento)[24].

Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual es el pensamiento. Pues sin el ser, en el cual ha sido dicho[25]*, no encontrarás el pensar; nada, en efecto, es o será*[26] *otro aparte del ser, puesto que la Moira lo ha ligado a ser entero y sin movimiento; por ello será nombre*[27] *cuanto los mortales han fijado, convencidos de que es verdadero, nacer y perecer, ser y no ser* (εἶναί τε καὶ οὐχί), *y cambiar de lugar y mudar la superficie brillante* (= el color).

Pero, puesto que (hay) *límite* (, el cual es lo) *último, está terminado de todas partes, semejante al volumen de una esfera bien redondeada; de igual peso en todas direcciones a partir del centro; pues ni mayor en nada ni en nada menor es preciso* (= conviene) *que sea aquí o allá. Pues ni hay no ser*[28]*, que le impida llegar a la igualdad, ni el ser es de modo que haya más ser por aquí, menos por allí, puesto que es todo inviolable; en efecto, de todas partes igual a sí, se encuentra de igual modo en los límites.*

Aquí pongo término a mi segura razón (λόγος) *y pensamiento acerca de la verdad; a partir de aquí, aprende los pareceres de los que se nutren los mortales, oyendo el orden engañoso de mis palabras*[29].

[24] La transmisión da: «no siendo, necesitaría de todo». La corrección que hemos incorporado al texto, consistente en suprimir μὴ («no»), es discutida.

[25] «Dicho» = llevado a aparecer, determinado, definido como... El pensar tiene lugar *(es,* es pensar) por cuanto el ser es. Cf. B 6 y la nota 14.

[26] Una conjetura de Bergk daría: «no era, en efecto, o es o será» otro aparte del ser.

[27] Ahora (hasta «... brillante») se refiere a la δόξα. «Nombre» (ὄνομα) no significa lo que nosotros llamaríamos «mero nombre». No hay en griego, que sepamos, ninguna palabra que signifique la «mera palabra», que no envuelva de un modo u otro la presencia de la cosa. Ονομα es aquí la presencia de *cada* cosa, el modo de presencia caracterizado por el «... *y... y...*».

[28] «No ser» es οὐκ ἐόν. Reservamos «no-ser» para μὴ ἐόν.

[29] En adelante todo el poema se refiere a la δόξα. Esto —a saber: que es δόξα y no verdad— es lo que quiere decir «engañoso».

Pues han fijado su juicio en nombrar dos formas, de las cuales una no es preciso (= no conviene)[30] *–en lo cual andan errantes–; han discernido la figura en contrarios y han puesto las señales unas fuera de otras, aquí el fuego etéreo de la llama, que es favorable, ligero, lo mismo consigo en todas partes y no lo mismo que lo otro; y enfrente han puesto también aquello otro en sí mismo: la noche sin conocimiento, cuerpo denso y compacto. Toda la disposición aparente yo te muestro, para que nunca una sentencia de los mortales te eche a un lado*[31].

* * *

El pensador ha de hacerse cargo tanto de la *verdad* (ἀληθείη, véase 1) —del «corazón sin temblor de la redonda verdad»— como del *parecer*, del que se nutren los mortales, porque el parecer pertenece esencialmente a la verdad (véase B 1, final, y la nota correspondiente). El «camino» del parecer es el que andan «errantes, los mortales que nada saben». El «camino» de la verdad es propio del pensador. Pero los dos caminos no se dan el uno sin el otro:

Por una parte, nada podría parecer ni aparecer si no hubiese de antemano claridad (véase 1), abertura, ἀληθείη; por tanto, el parecer presupone la verdad, y el «estar en la apariencia» presupone un originario «estar en la verdad», aunque de modo necesario éste resulte comúnmente dejado atrás y olvidado. Por otra parte: la verdad, el desocultamiento, es la claridad en la que algo puede aparecer; pero lo que en el desocultamiento aparece, lo que reclama la atención, lo que se afirma —por así decir— como tema expreso, no es la claridad misma, sino aquello que en tal claridad aparece; y la exclusividad de esto, de *lo* apareciente, frente a las condiciones mismas del aparecer, es el «parecer» (δόξα) de que nos habla Parménides. Llamamos «*lo* ente» (τὰ ἐόντα) a *lo* que aparece

[30] Lo que «no conviene nombrar» (porque nombre es presencia) es el no-ser. Por tanto, las dos «formas» de que nos habla Parménides (fuego –o luz– y noche) corresponden a *ser* y *no-ser*.

Ser/no-ser no son «dos». Lo mismo da decir que no son dos porque «ser es» es lo mismo que «no-ser no-es», que decir: sólo el ser es, el no-ser no-es, por lo tanto no *son* dos.

[31] Son 19 los fragmentos conservados de Parménides, pero los que no hemos traducido (algunos de los cuales citaremos) son todos breves (de 7 versos el mayor), con un total de 38 versos, mientras que lo traducido son 122 versos. La desigualdad de estas dos cifras no responde a la relación primitiva de extensión entre las dos partes del poema, sino a las particularidades de la transmisión.

(τὰ δοκοῦντα), y «el ser» (τὸ ἐόν) al aparecer mismo, es decir: a la constitución del aparecer en sí mismo, a lo que hace posible que algo en general aparezca, o sea: a la claridad (ἀληθείη) misma.

A la oposición verdad/parecer corresponde la oposición de dos posturas fundamentales del ser humano, de las cuales una es la posibilidad de asumir propiamente aquello que en el fondo el hombre es en todo caso; este modo de ser propio del hombre es el νοεῖν (véase 1). Bien entendido que el pensar (el νοεῖν) no es ajeno a la δόξα, sino que precisamente es asumir la necesidad de ésta. El tema del pensar es la verdad (= el ser), pero este tema es al mismo tiempo la necesidad del parecer.

Esto ocurre porque el tema del pensar es en si mismo algo doble, es una oposición, una «litigiosa cuestión», como lo indica la propia palabra «verdad» (ἀ-ληθείη), que expresa el arrancar(se) al ocultamiento, por lo tanto una lucha. Por eso dice Parménides que el νοεῖν se encuentra siempre ante dos caminos: «el uno: que es, y que no es no-ser» (es decir: presencia, desocultamiento), «el otro: que no es, y que no-ser es preciso» (ocultamiento, necesidad del no-ser). En otras palabras:

a) Si «ser» se convierte en tema de consideración, es que hay —mejor: que (no-)hay— no-ser (véase 1).

b) «Ser», en efecto, se entiende como presencia, en el sentido de φύσις expuesto en 1, y, por tanto, como arrancar(se) al *ocultamiento.*

Pero la experiencia del no-ser es (no-)experiencia (véase de nuevo 1); es *no*-percibir, *no*-experimentar, *no*-decir.

Precisamente porque la experiencia del ser, de la presencia, es al mismo tiempo experiencia del ocultamiento, de la nada, y, por tanto, no-experiencia, huida, por eso a la verdad le pertenece quedar olvidada como tal, por eso es necesario el parecer.

Estamos viendo que las oposiciones que «definen» la noción de *ser* pueden exponerse también como oposiciones constitutivas de la propia existencia del hombre. Esto responde a que el ser humano (cuya designación esencial en Parménides es el νοεῖν) no es otra cosa que estar abierto a la presencia: la presencia de lo ente (y precisamente en su doble vertiente de presencia y de afirmación exclusiva de *lo* presente, de verdad y de δόξα) es al mismo tiempo la existencia (el ser-hombre) del hombre: «lo mismo es νοεῖν y ser» (B 3). Otra interpretación —aparentemente otra— de esta frase no es sino la misma: νοεῖν es percibir, y todo lo que entra en el ámbito de la percepción, ese ámbito mismo, es *ser;* no-ser es substraerse a la presencia y, por tanto, a la percepción. Porque *ser* no tiene lugar de otro modo que como arrancar(se) al no-ser, por eso el νοεῖν no es sino arrancar(se) a un *no*-percibir, a un escapársenos la cosa, a una huida.

Todo lo que Parménides (mejor dicho: «la diosa») dice del *ser* consiste en desarrollar los dos aspectos mencionados de la oposición fundamental; consiste, en efecto, en apartar del ser todas las determinaciones de *lo* ente y todo no-ser. Nos referimos concretamente a B 8 (hasta «Aquí pongo término...»; véase, junto con las notas correspondientes). Vamos a insistir aquí en lo referente a la *finitud* del ser:

a) El ser no es finito en el sentido de que empiece a ser y deje de ser, porque el ser no puede no-ser.

b) Tampoco es finito en el sentido de que sea algún *esto* o *aquello* determinado, porque el ser no es ningún ente.

c) Sin embargo, es preciso que no sea infinito; en efecto, el ser tiene su propio estatuto, su propio límite, su propia necesidad, que precisamente le impide moverse, nacer y perecer, etc. De algún modo el ser tiene una cierta constitución; pero esto es lo mismo que hemos dicho al decir que es oposición a algo, y es esto lo que quiere decir «finitud». El ser no es ningún ente, pero de alguna manera tiene sentido afirmar de él que «es» (es decir: que aparece, que puede hacerse digno de consideración, que podemos preguntarnos por él), y esto sólo tiene sentido si es finito, si es oposición a...; también por eso la (no-)experiencia del no-ser es necesaria. Luego es la propia oposición fundamental la que constituye el estatuto, la ley, la necesidad, del ser, la que determina qué es lo que el ser puede y qué es lo que no puede; ésta es la ἀνάγκη, la μοῖρα y la δίκη de que nos habla el fragmento 8.

d) Pensado en griego, tener límite no es ser «limitado» (en el sentido moderno), por lo tanto imperfecto, sino ser acabado, completo. El ser es *completo* por lo mismo que es finito; es «semejante al volumen de una esfera bien redondeada»; la esfera, en efecto, no tiene un comienzo y un final, ni necesita de nada (no tiene prolongación posible en ninguna dirección), no tiene direcciones privilegiadas, ni está dividida, sino que es igual por todas partes y en todas direcciones, y precisamente por todo eso es finita, acabada, cerrada en sí misma.

Después de todo lo anterior (más aquello en lo que no hemos insistido) acerca del «ser», Parménides (mejor dicho: «la diosa») anuncia que ha terminado su decir acerca de la verdad, y que a continuación va a exponer las δόξαι («pareceres»), de las que se nutren los mortales.

En el plano de la δόξα hay diversidad, es decir: yuxtaposición: esto *y* aquello, ser *y* no ser («no» es aquí οὐ: A es A *y* no (οὐ) es B); cada cosa es *fijada* («fijar»: κατατίθεσθαι) en sí misma; la determinación de cada cosa —cada determinación— es ὄνομα («nombre»), es decir: presencia —designación— de *cada* cosa, en oposición a λόγος (presencia de todo a la vez, uno-todo; véase 1). Lo que Parménides presenta como

δόξα es una exposición del orden de las cosas, del cielo, la tierra, el sol, la luna, los dioses, los hombres, es decir: *lo* ente. También aquí parte de dos contrarios fundamentales: el «fuego» (πῦρ) —a veces la «luz» (φάος)— y la «noche» (νύξ), que, ciertamente, corresponden a «ser» y «no-ser», a claridad y ocultamiento, pero de modo que la diferencia es la siguiente:

En el plano de la verdad no hay ser *y* no ser, sino que «ser es» es lo mismo que «no-ser no-es»; no se trata de «dos», sino de que el uno que une todo es en sí mismo lucha; en la parte del poema relativa a la verdad no aparece la palabra «dos», ni el «y» entre «ser» y «no-ser». En cambio, al comenzar la exposición del parecer, se nos dice que los hombres han *fijado* (κατέθεντο; de κατατίθημι, verbo que sólo aparece referido a la δόξα) la denominación (ὀνομάζειν, también, como ὄνομα, palabra exclusiva de este plano) de dos «formas» (μορφαί), que las han *puesto* (ἔθεντο) una enfrente (y fuera) de la otra, y cada una en sí misma. A partir de estos dos contrarios fundamentales se construye todo.

La parte del poema referente a la δόξα era de considerable extensión, y no cabe duda de que para Parménides tenía verdadera importancia; era como la aplicación de su ontología al conocimiento de las cosas, aplicación que Parménides se cuida ante todo de distinguir de la ontología misma, pero que no por eso deja de ser algo suyo; incluso de hecho, históricamente, es original; asimila elementos de la «cosmología» de la época, pero sus líneas fundamentales sólo pueden explicarse a partir de la propia ontología de Parménides. Por desgracia, la transmisión de la parte del poema relativa a la δόξα es muy deficiente. Podemos decir lo que sigue:

1. Según Parménides, el todo está lleno *por igual* de luz y de noche, y nada hay aparte de luz y noche.

2. Los círculos de los astros son unos de fuego y otros de mezcla de fuego y noche. La tierra —probablemente— es según Parménides «noche» (cf. B 8: «cuerpo denso y compacto»); de aquí, quizá, el que Aristóteles, al citar los «contrarios» de Parménides, les llame «fuego» y «tierra». En cambio, el «cielo» (la bóveda celeste, que es lo último y es esférica) fue, al parecer, considerado por Parménides como «fuego».

3. También el hombre es fuego y noche, y el percibir tiene lugar de lo mismo por lo mismo: el hombre percibe el fuego en cuanto que el hombre mismo es fuego, (no-)percibe la noche en cuanto que él mismo es noche; porque el fuego es la claridad, lo visible, y la noche es lo impenetrable, la oscuridad, y en toda percepción hay ambas cosas; B 16 dice: «Según cada cual tiene la mezcla de sus miembros múltiplemente errantes, así se instala cabe los hombres el percibir (νόος); pues lo mismo es para los hombres, para todos y para cada uno, lo que piensa (φρονέει): la

φύσις de los (propios) miembros; en efecto, el más (= el predominio, de luz o noche), eso es la percepción». Una noticia de Teofrasto nos hace pensar que el recuerdo sería predominio del fuego, el olvido predominio de la noche; y, sabido que la muerte es la pérdida del fuego y el dominio exclusivo de la noche, Teofrasto cita, como expresamente dicho por Parménides (aunque no sean palabras textuales), lo siguiente: «que el muerto no siente la luz y el calor y el sonido, ..., pero siente el frío y el silencio y los (demás) contrarios».

4. «En el medio» de los círculos, pero sin que nos sea posible precisar más con los textos de que disponemos, está «la diosa (δαίμων), que gobierna todo, que en todo rige el terrible parto y la mezcla, enviando lo femenino a mezclarse con lo masculino y, a la inversa, lo masculino a mezclarse con lo femenino» (B 12). Todo hace pensar que la «mezcla» es la mezcla de la luz y noche, que «lo masculino» es la luz y «lo femenino» la noche. B 13 nos dice que «de todos los dioses, (la diosa) concibió (μητίσατο: ideó, maquinó, meditó) el primero al amor (ἔρως)».

La interpretación tradicional de Parménides arranca de la interpretación de τὸ ἐόν como «lo (verdaderamente) ente» y de τὰ δοκοῦντα como «lo aparente» (que «propiamente no es»). Es decir: arranca de la posición «platónica» (para una relativización de este adjetivo véase 4), según la cual lo ente propiamente dicho es lo inmóvil, y las cosas sensibles, en cuanto sensibles, propiamente no son. Consecuentemente, el νοεῖν es interpretado como el «conocimiento superior (o intelectual)», opuesto al «conocimiento sensible». Esta manera de interpretar a Parménides es un claro ejemplo de algo que se ha hecho en general con los pensadores que estamos estudiando: tomar implícitamente como designación seria la habitual palabra «presocráticos» (o, lo que es lo mismo, «preplatónicos»), o sea: interpretarlos en función de Platón y Aristóteles, lo cual impide entre otras cosas entender a Platón y Aristóteles desde sus verdaderas raíces, desde sus raíces griego-arcaicas.

2.3. Heráclito

Vivió, como Parménides, en la segunda mitad del siglo VI y primera del V. Era de Éfeso, ciudad griega (jónica) en Asia Menor. Escribió en prosa jónica.

Mientras que de Parménides conocemos 19 fragmentos, de Heráclito tenemos 130 (cifra aproximada, porque hay algunos dudosos), y, sin embargo, del volumen total de texto podemos decir al menos que no es considerablemente mayor. Es que los fragmentos de Parménides son de extensión muy variada, y los de Heráclito todos muy breves, desde una sola palabra hasta no más de ocho líneas.

Heráclito fue llamado «el oscuro», y las noticias nos han transmitido su imagen como la de quien desprecia todo aquello a lo que «la multitud» hace caso.

Como al tratar de Parménides, traduciremos primero parte de los fragmentos; luego haremos una introducción general al pensamiento de Heráclito, después de la cual el lector debe retornar a los fragmentos y a las notas con las que tratamos de ayudar a su comprensión. Dejamos sin traducir varias palabras, como λόγος y φύσις, cuyo sentido hemos tratado de aclarar en las primeras páginas de este libro.

B 1. *Siendo este* λόγος (siempre), (siempre) *los hombres no comprenden, antes de oír y habiendo oído al principio; pues, produciéndose todo según este* λόγος, (ellos) *semejan a inexpertos, cuando experimentan palabras y obras tales cuales yo expongo definiendo cada cosa según* φύσις *y poniendo de manifiesto cómo es. A los demás hombres les pasa desapercibido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen durmiendo*[1].

[1] *B 1.* «Siempre» está en el texto, pero, textualmente, no es posible decidir que vaya con «Siendo este λόγος» ni que vaya con «los hombres no comprenden».

«Cuanto hacen durmiendo» no se refiere a lo que sueñan, sino a lo que hacen mientras están dormidos (sin darse cuenta, como sonámbulos). El «sueño», del que Heráclito hablará varias veces (la traducción castellana se presta nece-

B 2. *Por lo cual es preciso seguir lo común. Y, siendo el λόγος común, la multitud vive como si tuviesen su propio entendimiento.*

B 6. (El sol) *es nuevo cada día*[2].

B 8. *Lo contrapuesto con-viene, y de lo diferente armonía supremamente bella*[3].

B 16. *¿Cómo podría alguien permanecer oculto ante el jamás-hundirse?*[4].

B 21. *Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto* (vemos) *durmiendo* (es) *sueño*[5].

B 26. *El hombre en* (la noche,) *la benévola, alcanza* (= prende, en-

sariamente a confusión), será en el texto griego ὕπνος (el dormir), que Heráclito entiende como un «olvido», no ὄνειρος (el soñar y lo que se sueña).

[2] *B 6.* El sol nace y perece cada día; el sol es fuego, y su nacer y perecer, la sucesión día-noche, es una de las múltiples manifestaciones del «encenderse y extinguirse», del «camino arriba abajo».

[3] *B 8.* La palabra que traducimos por «contrapuesto» (ἀντίξουν) significa en primer lugar lo que está tallado de manera que ajuste lo uno con lo otro, de donde: lo que queda enfrente lo uno de lo otro, de donde: lo opuesto, lo contrario.

La «armonía» es el λόγος, el πόλεμος o la φιλίη de φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la pertenencia recíproca de presencia y ocultamiento, la presencia en cuanto que se entrega al ocultamiento. Es «supremamente bella» porque es la belleza misma, es decir: la presencia.

[4] *B 16.* «El jamás-hundirse» (τὸ μὴ δῦνόν ποτε) es el «siempre arrancar(se) al hundimiento (al ocultamiento)», es decir: la φύσις. Este arrancar(se) es arrancar al ocultamiento toda cosa, todo lo presente, no dejar que permanezca oculto; pero lo es para toda cosa presente siéndolo para aquello que designa la palabra «alguien» (τις): el hombre (y, a su manera, el dios); el hombre no es una cosa presente entre otras cosas presentes, sino que su presencia consiste en la presencia misma, en la claridad misma en la cual —y sólo en ella— algo puede ser presente.

[5] *B 21.* El «estar despierto» en Heráclito es el νοεῖν de Parménides, el hacerse cargo del λόγος (cf. B 89). Este hacerse cargo es, a la vez, y de un lado a otro, la (no-)experiencia del no-ser; en otras palabras: lo que el despierto percibe ha de ser, en definitiva, abismo, nada (cf. B 124, y la nota correspondiente). La visión del despierto es hacerse cargo de la muerte (cf. 1).

«Sueño» sigue siendo —como siempre en Heráclito— ὕπνος, por lo tanto no «los sueños». Pero «cuanto vemos durmiendo» sí que parece referirse a una visión en la que el hombre se forja algo para sí, no se hace cargo de lo «común» (recordar B 2: «como si tuviesen *su propio* entendimiento»); la frase («cuanto vemos durmiendo es ὕπνος») dice que la visión cotidiana es no hacerse cargo, olvido, dormir.

ciende) *para sí* (una) *luz, cuando se ha extinguido su visión; viviendo, alcanza al* (= linda con el) *muerto, durmiendo; despierto, alcanza al* (= linda con el) *durmiente*[6].

B 27. *A los hombres les aguarda muertos lo que no esperan ni se figuran*[7].

B 29. *Uno eligen en vez de todo los mejores, la fama inagotable de lo mortal* (o «de los mortales»); *en cambio, la multitud está saciada, como ganado*[8].

B 30. *Este κόσμος, de todo* (= para todas las cosas) *el mismo, ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que en cada caso ya era y es y será, fuego siempre viviente, encendiéndose según medida y apagándose según medida.*

B 31. *Conversiones del fuego: primero mar, y del mar la mitad tierra, la mitad soplo ardiente.*

<La tierra> se deshace en mar y (así) *es medida al mismo λόγος que era antes de llegar a ser tierra.*

B 32. *Uno, τὸ σοφόν, único, quiere y no quiere ser dicho con el nombre de Zeus*[9].

[6] *B 26.* El extinguirse la visión (el ocultamiento que pertenece a la verdad misma) da lugar a aquella luz que el hombre tiene «para sí» («como si tuviesen su propio entendimiento»); en otras palabras: el ocultamiento que pertenece a la φύσις es la necesidad del parecer. Por eso, porque el parecer estriba en el ocultamiento, la vida, en el dormir, linda con la muerte. Y la vigilia, por cuanto no es otra cosa que asumir la φύσις, la cual es ocultamiento, y, por tanto, la necesidad del parecer, linda con el dormir. *Vigilia-sueño-muerte* es el mismo proceso que *fuego-agua-tierra* (cf. B 118, y la nota correspondiente).

[7] *B 27.* Véase 1.

[8] *B 29.* «Uno» en vez de «todo». Y este «uno» es «la fama inagotable». «Fama», como presencia, aparecer (φαίνεσθαι), no se opone en la Grecia arcaica a «realidad»; el ser mismo es «presencia». La presencia consistente, la «verdad», es aquella que tiene fondo, que se hunde en lo inagotable, en el ocultamiento.

[9] *B 32* y *B 62.* Los hombres son «los mortales» (cf. 1), los dioses «los inmortales»; el ser, la φύσις, es, en definitiva, ocultamiento, no-ser; la vida, lo que los inmortales viven, es la muerte de los mortales; y a la inversa, lo que el no-ser no-es, lo que en la muerte mueren los mortales, es la vida de los inmortales. Y el «morir la vida» y «vivir la muerte» es la «guerra» (B 53), en la cual y por la cual los dioses son dioses y los hombres son hombres: el ser-dioses de los dioses y el ser-hombres de los hombres, la vida en cuanto muerte.

«Los dioses» griegos no son algo ontológicamente autosuficiente, no tienen sentido (no *son)* sin la muerte, sin los mortales. En la oposición que es la φύσις en cuanto ocultamiento, los dioses están de un solo lado, no lo son todo. El ser

B 36. *Para las almas* (es) *muerte llegar a ser agua, para el agua* (es) *muerte llegar a ser tierra, y de la tierra nace el agua, del agua el alma*[10].

de dioses y hombres es por ello un constante diálogo; todo lo que los hombres «hacen» —todo lo concedido al hombre, su destino— viene de los dioses; no que el destino dependa de los dioses, sino que ellos pertenecen al destino como aquellos que lo conceden; todo lo que los dioses «hacen» es dirigido (concedido) a los hombres. Los dioses «significan», hacen señal, al hombre, le entregan el mensaje de la presencia; los dioses no son otra cosa que tales mensajeros, pero ese mensaje es nuestra existencia porque es el brillo de la luna, la fuerza de la tempestad, el crecer de las plantas y el rayo; por eso, como dicen que dijo Tales, «todo está lleno de dioses», pensamiento atribuido también a Heráclito, con lo cual concuerda lo siguiente:

Aristóteles, en la obra *De las partes de los animales,* tratando de convencer a sus lectores (u oyentes) de que no deben dejarse desanimar por la naturaleza aparentemente prosaica del tema, relata que un grupo de curiosos que trataba de ver a Heráclito, porque no se ve todos los días algo así, lo encontró en actitud más bien vulgar: calentándose junto a un horno; Heráclito les anima a acercarse: «También aquí hay dioses». Aristóteles comenta: «porque en todo hay algo en lo que tiene lugar φύσις y (por tanto) algo bello».

B 32 nos dice que el λόγος admite y no admite ser dicho (= puesto de manifiesto) con el nombre de Zeus. Zeus es el padre de los dioses, por lo tanto la esencia o principio de la divinidad (cf. «padre» en B 53), *el* dios. En alguna ocasión, Heráclito parece llamar «el dios» al λόγος: «El dios (es) día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, ...» (B 67). El dios es, en efecto, la presencia, pero la presencia misma es ocultamiento, y esto otro los dioses no lo alcanzan en si mismos, sino sólo por cuanto están enfrente los mortales. Los dioses son «los inmortales», y ahí reside su no autosuficiencia; la muerte, el no-ser, es el privilegio ontológico de los hombres; el hombre, ante el dios, es nada, pero en esta nada reside precisamente aquello que en sí mismos los dioses no pueden; es el hombre el que es capaz del no-ser, de la presencia como ocultamiento, por lo tanto de la verdad como parecer; si el dios es «sabio» (mientras que el hombre sólo puede ser filósofo), eso es otra expresión de que, para el dios, el otro extremo no es lo suyo, de que sólo a través del hombre lo alcanza. El nombre de Zeus puede y no puede designar el ser; puede porque el dios es la presencia, no puede porque la presencia no podría ser tal sin aquello otro.

El λόγος es designado como τὸ σοφόν (el saber, que en griego es siempre saber habérselas, competencia, destreza) porque es el discernimiento, el que esto sea esto y aquello sea aquello.

[10] *B 36.* El alma es *fuego.* Aristóteles (De anima, A, 405 a 25-26) dice: «Heráclito dice que el alma es la ἀρχή, puesto que es la evaporación de la cual se constituye lo demás». Sabemos que la ἀρχή es en Heráclito el *fuego,* y que el fuego es evaporación (ἀναθυμίασις). Según Aecio, «Heráclito dice que son

B 41. *Uno* (es) τὸ σοφόν, *ser capaz del juicio que gobierna todo de un lado a otro.*

B 43. *Es preciso extinguir* (la) ὕβρις, *más que* (un) *incendio*[11].

B 45. (Aun) *recorriendo todo camino, no llegarás a encontrar, en tu marcha, los límites del alma; tan profundo* λόγος *tiene*[12].

B 50. *Prestando atención no a mí, sino al* λόγος, *tiene lugar acuerdo* (ὁμολογεῖν, = pertenecer al λόγος, decir a una con el decir), (esto es:) *saber* (σοφόν), (esto es:) *uno: todo*[13].

B 51. *No comprenden que lo diferente concierta consigo mismo: armonía de lo que retorna sobre sí mismo, como la del arco y la de la lira.*

B 52. Αἰών *es un niño que juega, que mueve sus peones; de un niño* (es) *el mando*[14].

del mismo linaje el alma del mundo (el fuego), evaporación de lo que hay de húmedo en él, y el alma de los animales, la cual es de la evaporación externa y de la que tiene lugar en ellos mismos».

[11] *B 43.* Ὕβρις es exceso, desmesura, medirse con los dioses. Es incendio (a extinguir) «más que un incendio», porque es *el* incendio en el sentido del fuego esencial. Como a *fuego*, le pertenece el extinguirse. En el fondo del ser humano hay siempre ὕβρις que debe extinguirse, porque la esencia del hombre es el habitar de un lado a otro en la dimensión de presencia/ocultamiento, de vida/muerte, de dioses y hombres. Ὕβρις es la culpa del héroe trágico en Sófocles, donde el héroe es aquel que osa *ser*, que se atreve con la verdad y la experimenta en la forma de la ruina, la oscuridad y la muerte («Muerte es cuanto vemos despiertos»), mientras el coro expresa su horror ante la desmesura que el *ser* es. Heráclito piensa, en el *fuego*, no sólo lo que alumbra, sino lo que aniquila.

[12] *B 45.* El alma «tiene tan profundo λόγος» porque consiste en el λόγος mismo, en *fuego*.

[13] *B 50.* Al final, el texto más generalmente admitido es ἓν πάντα εἶναι («que uno es todo»), corrección del ἓν πάντα εἰδέναι transmitido. Una vez admitido que εἰδέναι no pertenece al texto, optamos por la proposición de Heidegger de suprimirlo sin más, quedándonos con ἓν πάντα.

Con arreglo a nuestros hábitos sintácticos, la traducción sería: «No escuchándome a mí, sino al λόγος, sabio es reconocer que uno es todo».

[14] *B 52.* En 1 hemos enlazado αἰών con μοῖρα, λόγος y φύσις. Ello es «un niño que juega». ¿Por qué? Precisamente porque es lo más primario, el fundamento que no puede remitirse a nada («ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo»), que no tiene más ley que la que él mismo es, que, por tanto, es irresponsable e inocente. El fundamento mismo es infundamentado, la ley misma no es nada legal, la esencia misma del porqué no puede tener porqué. En otras palabras: el *ser* no puede explicarse a partir de ningún ente, no es nada ente; el ser no puede explicarse a partir de nada, no es nada, se nos escapa.

B 53. (La) *guerra es padre de todo, de todo es rey, y a unos hace aparecer como dioses, a otros como hombres, a unos hace esclavos, a otros libres.*

B 54. *Armonía inaparente más fuerte que la aparente*[15].

B 60. (El) *camino arriba abajo* (es) *uno y el mismo*[16].

B 62. *Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo* (los inmortales) *la muerte de aquellos* (= de los mortales), *habiendo muerto* (los mortales) *la vida de aquellos* (= de los inmortales)[17].

B 63. *Para el que allí es, se levantan, y devienen, en vigilia, guardianes de los vivos y de los muertos*[18].

B 64. *Y el todo lo gobierna el rayo*[19].

(Sin número). (El fuego es) φρόνιμον (= sabio, sensato)*.

[15] *B 54.* Llamaremos «óntico» a aquello que pertenece (como parte, nota característica, etc.) a algo ente. Y llamaremos «ontológico» a aquello que forma parte del *ser* de algo ente, de «en qué consiste» que ese algo *sea*.

Lo que *es,* lo que se afirma en la presencia, es *lo ente,* mientras que la presencia misma (en qué consiste ser) permanece oculta. La presencia misma es la presencia de esto como esto en cuanto presencia de lo otro como lo otro, es «armonía». Pero esta armonía permanece oculta, mientras que múltiples armonías se perciben entre lo ente: esto concierta con aquello en tales o cuales particularidades ónticas. La «armonía aparente» es la armonía óntica. La «armonía inaparente» es el λόγος.

[16] *B 60.* El «camino arriba abajo» es el «encenderse y apagarse».

[17] *B 62.* Comentado junto con B 32.

[18] *B 63.* Parece que se refiere a la muerte de los héroes. El héroe es el que se hace cargo del ser-hombre, esto es: del ser-mortal, de la muerte, del no-ser. No se trata aquí de una concepción sobre una vida después de la muerte, en primer lugar porque no se puede pensar la muerte como un «hecho» que tiene lugar en un «momento del tiempo» (del tiempo uniforme e infinito) con un antes y un después indefinido, etc.; esto supondría una concepción del tiempo que todavía no se da (cf. 1). La muerte nunca es vista ni imaginada, nunca es experimentada; forma parte necesariamente del proyecto, pero simplemente como la nulidad del proyecto, forma parte de la presencia, pero como no-presencia, como la definitiva abolición de toda presencia. Asumir propiamente la muerte, (no) experimentar el no-ser, es la condición de que el ser *sea* («estar despiertos», «en vigilia»); y este asumir la muerte es lo que propiamente podemos llamar *morir.* Sólo el héroe propiamente *muere;* la multitud —digamos en terminología moderna— «deja de existir». Y, como sólo hay ser si (no-)hay no-ser, el morir es el único hacerse cargo de la vida. El sentido de la vida es el sentido de la muerte: «devenir guardianes de la vida y de la muerte», es decir: hacerse cargo de la delimitación, hacerse cargo de lo uno que es a la vez hacerse cargo de lo otro.

[19] *B 64.* El rayo es el fuego. Zeus es el que envía el rayo.

* (Fragmento) sin número. No tiene número porque no figura como frag-

B 65. (El fuego es) *carencia y saciedad*[20].

B 66. *Llegado el fuego, (todo lo juzgará y) de todo se apoderará*[21].

B 72. *Aquello con lo que en mayor medida tratan constantemente, el λόγος, de eso se apartan, y aquello con lo que se tropiezan cada día, eso les aparece extraño.*

B 73. *No conviene hacer y decir como durmiendo.*

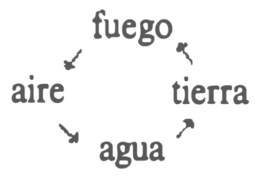
B 76. (El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua). (La muerte del fuego es para el aire nacimiento, y la muerte del aire es nacimiento para el agua). (Hacerse agua es la muerte de la tierra, y hacerse aire la muerte del agua, y fuego la del aire y a la inversa)[22].

mento en Diels-Kranz. Pero Reinhardt ha defendido con buenas razones que la palabra φρόνιμον referida al fuego es de Heráclito. Cf. τὸ σοφόν en B 32.

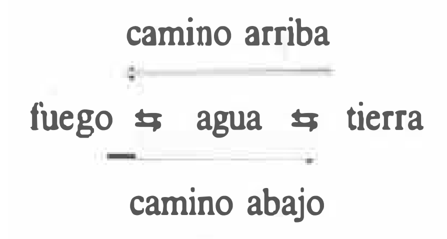
[20] *B 65.* «Carencia» es la extinción del fuego, la solidez de las determinaciones. «Saciedad» es el incendio.

[21] *B 66.* Lo puesto entre paréntesis ha sido excluido por Reinhardt del texto de Heráclito, aunque figura en la transmisión.

[22] *B 76.* Ninguna de las tres formulaciones tiene probabilidades de ser textualmente de Heráclito, y seguramente todo ello está viciado por la presencia de esquemas peripatéticos y estoicos. La primera formulación nos da un proceso circular



la segunda: fuego → aire → agua; y la tercera: tierra ⇄ agua ⇄ aire ⇄ fuego. Diógenes Laercio nos presenta (cf. más adelante en este mismo capítulo):



Y Aecio: «Extinguiéndose el fuego, se organiza todo; primeramente, constituyéndose en sí mismo lo más grueso de él, deviene tierra; luego, relajándose

B 77. *Para las almas* (es) *deleite o* (?) *muerte hacerse húmedas*[23].

B 78. *El modo de ser humano no comporta entendimiento, el divino sí.*

B 85. (Es) *difícil luchar contra el deseo; pues lo que quiere, lo compra al precio del alma*[24].

B 88. *Lo mismo es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto.*

B 89. *Para los despiertos, el* κόσμος *es uno y común.*

B 90. *El fuego se cambia por el todo, y todo por el fuego, como el oro por riquezas y las riquezas por oro.*

B 93. *El señor del cual es el oráculo de Delfos ni dice ni oculta, sino que significa*[25].

B 94. *El sol no sobrepasará la medida; si lo hiciese, las Erinias, guardias al servicio de la Justicia* (δίκη), *lo descubrirían*[26].

B 100. *Las horas, que portan todo*[27].

B 101. *Me he buscado a mí mismo.*

B 102. *Para el dios todo* (es) *hermoso y bueno y justo; los hombres, en cambio, toman lo uno como injusto, lo otro como justo*[28].

B 108. *De cuantos he oído las razones* (λόγοι), *ninguno alcanza hasta conocer esto: que* σοφόν *es aparte de todo*[28bis].

la tierra por obra del fuego, acaba en agua, y, evaporándose (ésta), deviene aire. Y de nuevo el mundo y los cuerpos todos son tomados por el fuego.»

El «aire» (ἀήρ) puede ser una intromisión posterior, inducida por la enumeración, que se hará clásica, de los «cuatro elementos»; como veremos, Heráclito fue muy utilizado por los estoicos, y esta utilización dejó sus huellas en la transmisión del pensamiento del efesio. En todo caso, el «aire» no podría ser otra cosa que la evaporación como intermedio entre el agua y el fuego.

[23] *B 77.* Donde dice «o», la transmisión original es «no», y algunos corrigen «y». En todo caso, «humedad» del alma es el «dormir». Cf. B 118 y la nota a B 85.

[24] *B 85.* Parece querer decir que la satisfacción del deseo se produce a costa de una pérdida de fuego (= de alma).

[25] *B 93.* El dios concede la presencia; tras la presencia queda siempre el enigma; por eso la presencia es «signo».

[26] *B 94.* «La medida» es la medida según la cual el fuego (aquí el sol) se enciende y se apaga. La justicia es el estatuto, la medida misma.

[27] *B 100.* La palabra ὥρα (traducida aquí por «hora») puede significar cualquier período de tiempo determinado de modo natural (astronómico).

[28] *B 102.* Cf. la nota a B 32 y B 62.

[28bis] *B 108.* Es decir: que el λόγος no es ni esto ni aquello, que no es nada ente.

B 113. *Es común a todos el pensar* (φρονέειν).

B 114. *Los que dicen con pensamiento* (νόος), *es preciso que se hagan fuertes en lo común de todo(s), como la ciudad en la ley, y aun con mucha más fuerza: pues todas las leyes de los hombres se alimentan en virtud de una, la divina; domina, en efecto,* (ésta) *tanto cuanto quiere, y basta para todo y sobra*[29].

B 115. *Del alma es el λόγος que se aumenta a sí mismo*[30].

B 118. *El alma seca* (es) *la más sabia y la mejor*[31].

B 119. *Morada para el hombre el dios*[32].

B 123. *El salir a la luz ama el ocultamiento.*

B 124. *Como polvo esparcido al azar* (es) *el κόσμος, el más hermoso*[33].

* * *

[29] *B 114.* «Con mucha más fuerza» en el λόγος que la πόλις en la ley, porque el λόγος es *la* ley de la que se alimenta toda ley de una πόλις. El tema de νόμος (la ley) en la filosofía griega arcaica se tocará en conexión con las transformaciones que experimentará esta noción en la segunda mitad del siglo V (en el capítulo sobre la Sofística).

[30] *B 115.* Interpretación probable:

El alma (como fuego, es decir: λόγος) se enciende y se apaga, de modo que el encenderse (aumentar) es lo propio del alma, mientras que el otro término, lo sólido, la tierra, es el «cuerpo». Un escrito hipocrático (citado en Diels-Kranz a propósito de este fragmento) dice: «El alma del hombre crece constantemente hasta la muerte; cada vez que, a una con la enfermedad, (el hombre) es consumido por el fuego, el alma se alimenta del cuerpo (= devora el cuerpo)». El alma crece alimentándose del cuerpo (Cf. quizá B 85).

El triunfo del fuego es a la vez aniquilación (consunción por el fuego, reducción a cenizas), por lo tanto de nuevo tierra; la muerte es estas dos cosas: la reducción a tierra (el cadáver, que es «más despreciable que estiércol», según B 96) como triunfo del fuego.

[31] *B 118.* La oposición entre lo seco y lo húmedo es la oposición entre fuego y agua, es decir: entre el estar despierto y el dormir.

[32] *B 119.* Ἦθος se suele traducir por «modo de ser». Traducimos «morada» (significado primitivo de la palabra, presente aún en la época de Heráclito): el *ser* del hombre es la ἀληθείη misma, el mundo como aquel ámbito abierto en el cual el hombre mora. Aquello en lo que el hombre mora es el dios; cf. la nota a B 32 y B 62.

[33] *B 124.* El κόσμος (el λόγος) es «el más bello» porque la presencia es la belleza.

El κόσμος es orden, reparto, a cada cosa su lugar. El orden mismo, que es el λόγος, no está ordenado con arreglo a nada, no es «orden» con arreglo a cri-

La interpretación tradicional de Heráclito se guía por dos tesis: *a)* que todo fluye y nada permanece (nada «es»); *b)* la llamada «unidad de los contrarios»: A es no-A. Para lo primero se cita frecuentemente πάντα ῥεῖ («todo fluye»), que no es fragmento de Heráclito, y también lo de que «no es posible meterse dos veces en el mismo río» (B 91), de lo cual hablaremos más adelante. Lo segundo se basa en textos de Heráclito como B 88: «Lo mismo es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto.»

La interpretación a la que se llega habitualmente se hace contrastar con una interpretación de Parménides según la cual éste habría defendido la unidad e inmovilidad *del ente* (por tanto, identificado «ser» con inmutabilidad, a la manera del «Platón» usual), con lo cual resulta que Heráclito habría afirmado que no hay tal «ser», sino sólo el puro devenir. Así se llega a una de las tesis fundamentales de la exposición habitual y convencional de la historia de la filosofía griega: que Parménides y Heráclito son dos polos opuestos; que el primero defendió el *ser* y negó el movimiento; que el segundo afirmó que sólo hay movimiento y que no hay «ser», que no hay determinaciones fijas.

Que «todo fluye», que lo ente no es nunca fijo, que lo que es A es enseguida no-A, también podría haberlo dicho Parménides, y en general cualquiera. Lo que importa es saber si tal descriptiva afirmación merece el título de «filosofía», y si puede ser tesis fundamental de alguien que de lo que trata, según él mismo nos dice, es de λόγος, φύσις, κόσμος. Fue Platón quien primero, que podamos saber, presentó como tesis de Heráclito eso que luego ha pasado a ser la definición de «heraclitismo»; en el diálogo *Crátilo* nos dice: «Dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y, comparando lo ente a la corriente de un río, dice que no podrías meterte dos veces en el mismo río». No es cuestión de discutir si todo eso lo dijo o no lo dijo de hecho Heráclito; en todo caso, en esta y otras parecidas afirmaciones de Platón, no se trata de un esfuerzo por comprender al pensador Heráclito; esas afirmaciones forman parte del diálogo platónico; no del diálogo en sentido literario, sino en el sentido de que forman parte de un discurrir filosófico sólo en la medida en que ese discurrir es el de Platón. Véase, por otra parte, de qué modo Aristóteles nos relata el origen de la doctrina «platónica» (y

terio alguno distinto de él mismo; es porque sí; por lo tanto, es en definitiva azar («un niño que juega», B 52). Como el ser no es esto, ni aquello, ni lo de más allá (ni se explica por esto, aquello o lo de más allá), como no es nada, es en definitiva eso: nada. La presencia es en definitiva no-presencia.

de nuevo remitimos a 4 para una relativización de este adjetivo) de las «ideas»: «(Platón), habiendo sido, desde su juventud, primeramente próximo a Crátilo (supuesto seguidor de Heráclito; fines del siglo V) y a las opiniones heraclíteas, según las cuales todo lo sensible fluye constantemente y no hay ciencia de ello (no puede haber ciencia al no haber determinaciones fijas), más tarde siguió pensando eso mismo; por otra parte, habiéndose ocupado Sócrates de lo moral, y no de la φύσις toda, pero buscando en eso (en lo moral) lo general y siendo el primero que fue capaz de discurrir acerca de definiciones, haciendo (Platón) caso a aquél (a Sócrates), debido a ello pensó que eso (el definir y operar con definiciones) tiene lugar con referencia a algo distinto y no a lo sensible; pues (pensó que) es imposible que la definición sea de algo de lo sensible, al ser lo sensible constantemente cambiante» (Metaph. A, 987 a 32—b 7). En otras palabras: habiendo tomado de Sócrates la noción del ser como εἶδος (el «*qué es*», interpretación del εἶδος de Platón que en 4 matizaremos), y reconociendo (de acuerdo con «las opiniones heraclíteas») que a las cosas («sensibles») no les pertenece el *qué es*, porque son A y enseguida B, Platón habría llegado a admitir que el *qué es*, la determinación, se refiere a algo distinto de la cosa sensible misma. La «opinión heraclítea» aparece aquí no como filosofía, sino como la afilosofía opuesta a la filosofía de Platón, como la no-búsqueda del ser, entendiendo por «ser» lo que Platón entiende por tal, como la presencia inmediata a la que toda filosofía (en este caso la de Platón) es un arrancar(se). Aristóteles, por su parte, no parece estar convencido de que la citada «opinión heraclítea» sea lo que verdaderamente dijo Heráclito; en efecto, las referencias que por su cuenta hace a ello contienen una precaución, así: «Es imposible que alguien piense que lo mismo es y no es, como *algunos creen que dice* Heráclito» (Metaph. Γ, 1005 b 23-25). En cambio, atribuye sin vacilación a Crátilo, del que por lo demás no sabemos casi nada, la tesis de que no hay determinaciones fijas, de modo que no es posible decir nada; en efecto, limitando la consideración a lo sensible, no podemos llamar a nada con ningún nombre, porque el nombre significa una determinación, A, y eso a lo que llamamos A no tiene por qué seguir siendo A en el momento mismo en que lo mencionamos; de modo que esta es «la más extrema opinión, la de los que *dicen que* heraclitizan y la que sostuvo Crátilo, el cual en último término pensaba que no se debe decir nada, y (en vez de decir) se limitaba a mover el dedo (a señalar las cosas en vez de darles nombres), y reprochaba a Heráclito el haber dicho que no es posible meterse dos veces en el mismo río, porque él (Crátilo) pensaba que ni siquiera una vez» (Aristót., Metaph. Γ, 1010 a 10-15).

Es ese discurrir «platónico» al que nos hemos referido el que fundamenta la contraposición Heráclito-Parménides. Parménides estaría del otro lado: frente a la diversidad y movilidad de lo sensible, habría puesto la unidad y la inmutabilidad como principio, si bien sólo de un modo abstracto, sin ocuparse de encontrar en ella la determinación, el contenido, el qué.

Sin embargo —y esto es sólo el primer paso— la simple inspección del conjunto de lo que conocemos de Heráclito nos hace observar lo siguiente:

1. Que, si el discurso de la diosa de Parménides comenzaba contraponiendo la ἀληθείη a los pareceres de los que se nutren los mortales, el libro de Heráclito (del que sabemos que B 1 era precisamente el comienzo) empieza anunciando que «siendo este λόγος (siempre), (siempre) los hombres no comprenden...» y «produciéndose todo según este λόγος, (ellos) semejan a inexpertos...». Es la misma contraposición la que es comienzo a la vez de la obra de Heráclito y del discurso de la diosa de Parménides. Y Heráclito dice «este λόγος», es decir: «aquello de lo que aquí se trata, a saber: el λόγος»; la obra de Heráclito trata precisamente del λόγος. ¿No será el λόγος lo mismo que la ἀληθείη de Parménides?

2. En efecto, lo que Heráclito dice de ὁ λόγος es lo que Parménides dice de τὸ ἐόν; así: que es siempre, que es «común» (ξυνός), es decir: uno para todo, uno que une todo, etc.

3. Que, si la diosa de Parménides empezaba diciendo que el pensador también ha de hacerse cargo del parecer, Heráclito se refiere constantemente a «los hombres» y «la multitud», y no sólo desdeñosamente, como se ha interpretado, sino tratando de poner de manifiesto en qué consiste su ignorancia. Que, si tratando de Parménides y de ἀληθείη nos veíamos obligados a admitir que el parecer mismo presupone una originaria pertenencia del hombre a la verdad, es Heráclito quien nos dice: «Aquello con lo que en mayor medida tratan constantemente, el λόγος, de eso se apartan, y aquello con lo que se tropiezan cada día, eso les aparece extraño» (B 72). Que —finalmente y decisivamente—, si la diosa de Parménides dice que lo aparente «*tenía* que...» (Parmén., B 1, final), es decir: que la necesidad de la δόξα es la verdad misma, fue Heráclito quien pronunció lo más lacónico y definitivo al respecto: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123): «el salir a la luz se entrega al ocultamiento».

¿Qué pasa entonces con el «fluir» y la «unidad de los contrarios»?; recordemos lo dicho en 1 acerca de λόγος y φύσις:

Que el λόγος, siendo el de esto o de aquello, sea a la vez el λόγος

a secas, uno para todo, *podría* entenderse en el sentido de que la determinación de esto como esto es a la vez la determinación de lo otro como lo otro; determinar(se) el día como día es a la vez determinar(se) la noche como noche, la determinación es siempre determinación de contrarios, y toda determinación reposa en contrariedades. Esto –que, fundamentalmente, no nos lleva más allá de la noción «platónica» de «ser» como determinación, εἶδος— nos permitiría hablar de una especie de «unidad de los contrarios», pero no nos explicaría tres cosas que en realidad son una:

a) Que la identidad de los contrarios aparezca en Heráclito como cosa de *cambio:* los contrarios son lo mismo porque «esto de un golpe es aquello y de nuevo aquello de un golpe es esto» (B 88).

b) Que el «fluir» de las cosas sea efectivamente un tema de Heráclito, aunque no sea de Heráclito la frase «todo fluye».

c) Que al λόγος Heráclito le llame también φύσις, que significa «nacer», «brotar», «crecer».

El recuerdo de lo que en 1 dijimos sobre λόγος y φύσις nos dice ahora lo siguiente:

La «presencia» arcaica no puede entenderse como pura presencia, en el sentido de: tener una determinación, un aspecto (εἶδος); el λόγος es φύσις, *salir* a la luz; y también φύσις puede ser tanto la φύσις de esto o de aquello (lo que solemos traducir por: la «naturaleza» de esta o aquella cosa) como la φύσις a secas. Por tanto, que la presencia es contrariedad no puede consistir sólo en que la definición de algo es a la vez definición de su contrario, sino en que el nacer-perecer de algo es a la vez el nacer-perecer de su contrario, en que uno «nace la muerte» del otro y el otro «nace la muerte» del uno. Los contrarios no lo son «lógicamente»; la lógica nacerá precisamente de la restricción de la presencia al «aspecto»; los contrarios lo son porque el uno nace pereciendo el otro y, por tanto, permanece entregado en definitiva al otro y ha de concederle de nuevo la palabra; la lucha de los contrarios, que es a la vez unidad, es la lucha de presencia y ocultamiento, la φύσις.

La lucha (πόλεμος, B 53) es la φύσις, que, como presencia de lo uno que es a la vez presencia de lo otro, es la adjudicación a cada cosa de su lugar propio.

B 30 habla de «este κόσμος», es decir: de «el κόσμος, que es aquello de lo que aquí (en toda la obra) se trata», como «este λόγος» en B 1. «Este λόγος», o «este κόσμος», el mismo para todo (ξυνός en B 2), ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que «era y es y será, fuego siempre viviente, encendiéndose según medida y apagándose (= extinguiéndose) según medida»:

El *fuego* es la ἀληθείη (véase 1). Heráclito no se refiere al fuego como *lo que* ilumina, porque entonces hablaría de la luz producida por el fuego, y el fuego sería algo a partir de lo cual tiene lugar la claridad; Heráclito habla del fuego mismo como lucha, constante surgir («siempre viviente», φύσις), arrancar(se) al ocultamiento («se enciende y se extingue»); en cuanto constante oposición al ocultamiento («encenderse y extinguirse»), el fuego es, como el *ser* de Parménides, *finito*, es encenderse y apagarse «*según medida*».

Dijimos, en general y a propósito de Parménides y, antes, de Anaximandro, que el *ser* en cuanto ser *de las cosas* es la insistencia de éstas en sí mismas y el oscurecimiento del *ser* mismo, de la «claridad». Pues bien, según una noticia de Aecio (siglo I o II d. de C.), Heráclito dijo que «extinguiéndose el fuego, se organiza todo»; la extinción del fuego, el κρύπτεσθαι de la φύσις, es la «solidificación», la organización de las cosas, la disposición en la que cada cosa se afirma en sí misma junto a las otras (en Parménides la δόξα).

En la extinción del fuego tienen lugar «*agua*» y «*tierra*». Una noticia de Diógenes Laercio (probablemente primera mitad del siglo III d. de C.) nos dice lo siguiente: «Al condensarse el fuego se hace húmedo, y, reuniéndose (= haciéndose compacto), deviene agua, y fijándose el agua se vuelve en tierra; y este es el camino abajo. De nuevo la tierra se hace fluida y de ella se produce el agua, y de ésta lo demás, refiriéndolo (Heráclito) casi todo a la evaporación a partir del mar; y este es el camino arriba. Tienen lugar evaporaciones a partir de la tierra y a partir del mar, las unas brillantes y puras, las otras oscuras. Por las brillantes aumenta el fuego, por las otras la humedad». Lo «demás» que —según esta noticia— se produce del agua, debe ser otra vez fuego, pues la transmisión de la doctrina de Heráclito es prácticamente unánime en afirmar que «de fuego se produce todo y en fuego acaba todo» (Aecio); pero, por otra parte, lo «demás» a que se refiere el texto de Diógenes Laercio que acabamos de citar es sin duda, al menos en primer lugar, los astros, de los que diversas noticias (por de pronto Diógenes Laercio y Aecio) están de acuerdo en reconocer que son fuego, fuego que se produce a partir de «las evaporaciones brillantes» (Diógenes Laercio), fuego que —como fuego que es y con arreglo a lo que nos dice B 30— se extingue y de nuevo se produce (el sol «es nuevo cada día», según B 6), siempre a partir de la evaporación. Según esto, de los dos tipos de evaporaciones de que nos habla la noticia citada de Diógenes Laercio, las «brillantes y puras» deben de ser las del mar (es decir: del agua), ya que por ellas «aumenta el fuego» y —lo que es lo mismo— a partir de ellas se produce el fuego de los astros; y las evaporaciones «oscuras» deben

de ser las de la tierra, ya que se nos dice que por ellas «aumenta la humedad» (es decir: se produce agua).

Veamos ahora lo que nos dice B 31: «Conversiones del fuego: primero mar, y del mar la mitad tierra, la mitad soplo ardiente. La tierra se deshace en mar y (así) es medida al mismo λόγος que era antes de llegar a ser tierra». El agua (el «mar») se vuelve en las dos direcciones; por un lado tierra, por el otro «soplo ardiente» (que es —o al menos apunta a— fuego); la tierra se deshace en agua. Pero *todo* ello son «conversiones» (τροπαί) *del fuego:* «El fuego se cambia por el todo, y todo por el fuego, como el oro por riquezas y las riquezas por oro» (B 90).

Pero, a todo esto, ¿qué son aquí el «agua» y la «tierra»?

Allí donde Heráclito habla del «fluir» de las cosas, lo hace en palabras como las siguientes: «Para los que se meten en los mismos ríos, otras y otras aguas corren» (B 12; parecido, B 49a y el ya citado B 91). El «fluir», tan traído y llevado a propósito de Heráclito, aparece siempre (recordar la cita del *Crátilo* de Platón) referido a las aguas. Lo que es el agua en la doctrina de Heráclito es el continuo fluir *de las cosas.* La presencia como presencia *de las cosas* (que también en Parménides aparece como una especie de «fluir»: «nacer y perecer, ser y no ser, y cambiar de lugar y mudar la superficie brillante», en Parmen. B 8) era en Parménides la δόξα; pero la necesidad de la δόξα, su necesaria constitución (así, en Heráclito, el que la presencia de las cosas sea necesariamente «fluir»), consiste en la verdad misma, en ἀληθείη.

La tierra es por todas partes en la filosofía griega lo sólido, lo compacto e impenetrable, lo denso (recuérdese otra vez a Parménides: la tierra es noche, la noche es el «cuerpo denso y compacto»).

Así pues, el *fuego* es en Heráclito el λόγος, κόσμος, la φύσις. La *tierra* es el ocultamiento que pertenece a la φύσις misma, es la φύσις como ocultamiento, impenetrabilidad. El *agua* es la presencia como presencia *de las cosas.* Ninguno de los tres tiene lugar «en sí mismo», sino que todo ello, el entregarse uno a otro y el producirse uno de otro, no es sino lo que el *fuego* es; en efecto:

El fuego es constante surgir, encenderse, y no hay surgir sin el ocultamiento al cual el surgir es arrancar(se); no hay encenderse, arder, sin aquello —de suyo lo apagado, sólido— de lo cual se alimenta el fuego; el fuego es lucha frente a algo sin lo cual el fuego no es posible. De la pertenencia de lo sólido al fuego, es necesaria el agua, lo líquido, fluyente; es decir: porque la φύσις es ocultamiento, tiene lugar el parecer, la δόξα de Parménides.

Recordemos ahora a Anaximandro: διδόναι δίκην τῆς ἀδικίας. La ἀδικία es ahora la extinción del fuego: organización de todo, afirma-

ción de *cada cosa,* oscurecimiento de la presencia misma, del *ser.* Como el todo sólo *es* en virtud del fuego, del λόγος, debe (cf. 2.1) concederle de nuevo la palabra, abandonando (cada cosa) su propio insistir en sí, *su* presencia. El fuego, pues, *retorna.* «De nuevo el mundo y los cuerpos todos son tomados por el fuego» (Aecio). «Llegado el fuego, de todo se apoderará» (B 66).

Lo demás que hay que decir aquí de Heráclito, lo decimos en notas a los fragmentos traducidos.

2.4. Más sobre δόξα y ἀληθείη

Hemos visto que el tema de la contraposición de ἀληθείη y δόξα, que designamos con las palabras de Parménides, es también central en Heráclito, si bien con otras palabras. Esta constatación es inseparable del reconocimiento de que ni ἀληθείη significa la verdad en el sentido de lo verdadero, lo ente, lo verdaderamente ente, ni tampoco δόξα es el parecer o la apariencia en el sentido de lo no verdaderamente ente, lo que «parece pero (quizá) no es», etc. Por el contrario, si ἀληθείη es lo que hemos tratado de indicar en toda la parte 1 (parte que ahora damos en su totalidad por suficientemente conocida del lector), entonces δόξα es la presencia en cuanto presencia *de lo ente, de las cosas, de los entes.* Tal presencia tiene lugar en eso que hemos llamado la distancia o el «entre» por el que lo uno es lo uno a la vez que lo otro es lo otro; la presencia consiste en esa distancia o «entre», pero precisamente por eso *no* es presencia de la distancia o del «entre» mismo, sino de las cosas; la presencia es en el fondo esa distancia o ruptura o desgarradura; pero, por eso mismo, *lo que* aparece no es la ruptura misma, justamente porque ésta sólo tiene lugar como ruptura, como el acontecer del permanecer oculto (cf. lo dicho en 1 sobre el «permanecer oculto»). Aquí encontramos lo ya tantas veces dicho de que la ἀληθείη misma es la necesariedad de la δόξα. La δόξα es, pues, la tranquila presencia de las cosas. Esa presencia tiene su esencia en una ruptura que es ruptura con esa misma presencia en cuanto presencia *de las cosas;* en relación con la ruptura en la que ella misma consiste, la tranquila presencia de las cosas es pérdida, la cual, sin embargo, acontece porque a la ruptura, en su calidad de tal, le es inherente perderse.

La presencia de las cosas, la δόξα, tiene lugar en el decir las cosas. Quien ante todo dice es, como hemos visto, el poeta. ¿Qué tiene de particular el decir del poeta y por qué ese decir es el decir originario?, o sea, ¿por qué es el poeta —hemos dicho— el experto en decir? Lo es porque el poeta se mantiene en el decir mismo, esto es, en el λέγειν, o sea, en la abertura o ruptura misma. *Porque* se sostiene en la ruptura, por eso el poeta nombra las cosas, esto es, las trae a presencia; en él se cum-

ple eso que dijimos de que la presencia de las cosas tiene su esencia en la ruptura y la tiene por cuanto a la ruptura, por ser tal, le es inherente perderse; desde el desgarro, el poeta funda la tranquila presencia de las cosas. El camino que hemos visto como el propio de la filosofía abarca la misma dimensión, pero en la dirección contrapuesta; el pensador se encuentra ya en la tranquila presencia de las cosas y *rompe con* ella; desde y contra la presencia de las cosas, el pensador se encamina a aquello en lo que la presencia consiste, esto es, asume la ruptura; por eso: *a)* el pensador viene *después* del poeta y *escucha* el poema, es decir, se encuentra en la presencia de las cosas, tal como ésta es establecida en el poema; *b)* la filosofía *surge de* la poesía; a este surgimiento (a esta ruptura) se apunta ya dentro de la poesía misma, en cuanto la poesía ya no sólo dice las cosas, sino que de algún modo quiere decir su propia dimensión de partida; en alguna medida esto ocurre en toda poesía, pero puede ocurrir de modo muy pasajero, para pasar sin más a las cosas, o, por el contrario, ocupando un decir relativamente complejo, como ocurre en Hesíodo si se lo compara con Homero; Hesíodo sigue siendo un poeta, no un filósofo; pero, si ese elemento por así decir se desmadra, adquiere autonomía, entonces lo que hay ya no es poesía, sino filosofía.

Hemos hablado de poesía y de filosofía. En cambio no ha aparecido «ciencia». En efecto, hay presencia y hay en qué consiste la presencia (y en una u otra dirección de esta distancia se mueven respectivamente la poesía y la filosofía). Lo que no hay es una presencia normativa, una norma implícita que determine qué presencia es la buena. Eso será un producto desgajado de la filosofía; en efecto, en cuanto que la filosofía se pregunta en qué consiste la presencia, de la filosofía pueden desgajarse criterios de qué es verdaderamente presencia y qué no; presencia de las cosas, pero presencia mediada por un criterio de validez. Esto, sin embargo, al menos con entidad propia, no lo hay antes del Helenismo.

2.5. Jenófanes

Vivió en los siglos VI y V (¿570-475?; en todo caso, más viejo que Parménides y Heráclito). Era de Colofón, en la Jonia (Asia Menor). Los antiguos lo consideraron maestro de Parménides, lo cual no es sostenible. Es un poeta, que escribe en elegía y otras formas.

Se suele decir que Jenófanes defendió la tesis de «un solo dios». Si se entiende esto como negación de «*los dioses*», es falso que lo haya dicho Jenófanes. El fragmento que se cita al respecto dice precisamente:

«Un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, en nada semejante a los mortales, ni en la figura ni en el pensamiento (νόημα)». (B 23).

Lo que dice este fragmento es que hay algo por encima de los dioses y de los hombres, y a ese algo le llama «el dios», cosa que también —a veces y con restricciones— hacia Heráclito (véase Heráclito B 32 y nota en 2.3).

Citaremos otros dos fragmentos:

«Todo él ve, todo él percibe (νοεῖ), todo él oye» (B 24). Es decir: el dios es discernimiento, «saber» (cf. σοφόν en Heráclito, fragmento y nota citados).

«Permanece siempre en lo mismo, sin moverse en absoluto, y no es propio de él andar ahora por aquí, luego por allá» (B 26). Más allá de la diversidad y movilidad de lo divino, el pensador debe encaminarse al principio uno.

Los predicados «uno» e «inmóvil» pertenecen al «ser» de Parménides, y, a la luz de la interpretación conjunta que hemos hecho de Parménides y Heráclito, se entiende perfectamente que Jenófanes los refiera a «el dios», «el mayor...». Una noticia digna de crédito nos dice que, según Jenófanes, «el dios» es σφαιροειδής: «semejante a una esfera».

2.6. Pitágoras y el pitagorismo

Pitágoras (probablemente y aproximadamente 570-496) era, al parecer, de Samos, isla próxima a la costa jónica de Asia Menor, pero su actividad más relevante se desarrolló en el sur de Italia. La tradición dice que no fijó por escrito ninguna de sus enseñanzas.

Es prácticamente imposible delimitar, en el caudal de lo que nos ha sido transmitido como «pitagorismo», aquello que es, si no de Pitágoras mismo, al menos de su época, frente a lo posterior. Al menos eso ocurre para toda la etapa que llega hasta la primera mitad del siglo IV; y ello es manifiestamente grave, pues quiere decir que la indiscernibilidad abarca nada menos que desde antes de Heráclito y Parménides hasta los tiempos de Platón. La duda no se refiere sólo a la transmisión de «doctrinas», sino que hemos de ser también marcadamente escépticos con respecto a la posible aplicación retroactiva de la imagen de comunidad y estilo de vida que el pitagorismo, las comunidades pitagóricas, tienen en el siglo IV y posteriormente. Con todo, hemos de dejar constancia de algunos de los rasgos de ese estilo de vida. El sentido de gran parte de las prácticas y prescripciones parece ser el de una «purificación» (κάθαρσις), relacionada con alguna «liberación» del «alma» con respecto al «cuerpo». La participación de cierto saber cuya divulgación estaba rigurosamente prohibida era uno de los elementos que ligaban entre sí a los miembros de las comunidades pitagóricas. Otro elemento a señalar es el especial papel de la referencia a la persona de Pitágoras mismo, de quien en época tardía nos cuentan los entonces pitagóricos historias maravillosas y con referencia al cual se nos ha transmitido, aunque también desde momento bastante tardío, como usual en la escuela la fórmula αὐτὸς ἔφα («él mismo lo ha dicho»).

En lo que tradicionalmente se considera como doctrina pitagórica consideraremos dos elementos: la doctrina del alma y la doctrina del número. De lo primero, si bien es arriesgado atribuir a Pitágoras este o aquel punto concreto, podemos decir que, debidamente interpretado y depurado, sería pitagórico y de la época de Pitágoras. De lo segundo no podemos decir tal cosa, aunque sí que aparece como tradición pitagórica ya en las noticias del siglo IV.

2.6.1. *La doctrina del alma*

Consiste en la afirmación de que el alma es del linaje de los dioses, es decir: «inmortal». La morada propia del alma es el cielo, y el alma es de la substancia de los astros, es decir: fuego (al menos es esta una de las variantes de una doctrina confusamente transmitida). La vida del alma es entendida como: hundimiento en la tierra, en donde pasa de un cuerpo a otro, hasta un retorno a la región pura del cielo. El alma elige en qué cuerpo ha de residir en cada una de las etapas de su camino a través de la tierra, y ello quiere decir que el alma tendrá aquel tipo de vida que merezca, porque el puro elegirá lo puro y el impuro elegirá lo impuro.

Puesto que el cuerpo es lo contrario del elemento divino que es el alma, el retorno es entendido como *purificación*, y, puesto que el alma tendrá lo que ella misma elija, y elegirá con arreglo a sí misma, la doctrina pitagórica del alma explica el que la ascesis pitagórica consista en prácticas «purificatorias». Más difícil que hacer esta afirmación general es comprender el sentido de algunos puntos concretos: la prohibición de matar o hacer daño a cualquier viviente se ha explicado por el hecho de que lo viviente es lo que tiene alma, y las mismas almas, en su camino a través de la tierra, pueden morar en el cuerpo de un animal o en el de un hombre; pero no tenemos la más remota idea de por qué, por ejemplo, les estaba prohibido a los pitagóricos antiguos, según las noticias, comer habas o dejarse enterrar con vestidos de lana.

La noción del cuerpo como «sepulcro» y «prisión» del alma, de ésta como lo divino del hombre, del paso del alma de uno a otro cuerpo y de la posibilidad de una liberación final por la vía de la purificación, es en conjunto lo que se nos ha transmitido como patrimonio doctrinal de un movimiento religioso de carácter «mistérico», presente en el siglo VI y relacionado con el dios Dioniso, al que se da el nombre de *orfismo* (de su mítico fundador, Orfeo). Se suele poner en conexión el pitagorismo con el orfismo. Además, como Orfeo figura en el mito como tracio y el orfismo contiene elementos de visible origen extra-griego, la conexión orfismo-pitagorismo, junto con la noticia (que puede ser exacta) de una estancia de Pitágoras en Egipto, ha conducido a explicar el carácter aparentemente extraño a la Grecia arcaica de algunos aspectos del pitagorismo apelando a un origen externo. Para poder decidir si una explicación de este tipo es o no necesaria, tendríamos que poseer fuentes más completas y seguras sobre el pitagorismo primitivo; en general, la comprensión del pitagorismo, precisamente en este aspecto de afirmación de la inmortalidad del alma, de concepción del cuerpo como prisión y

de la muerte como liberación, está viciada por el empleo de elementos pitagóricos en los mitos de Platón y por la interpretación posterior de esos mitos. En el pitagorismo antiguo, el carácter divino del alma no reside en ninguna pertenencia a un «mundo suprasensible», sino en que el alma es fuego, o pertenece al fuego, o es pariente de la substancia de los astros; a la luz de Parménides y Heráclito, «fuego» quiere decir: presencia, desocultamiento; la oposición alma-cuerpo como fuego-tierra o luz-noche, la entrega de lo primero a lo segundo y su retorno, también aparecen en los dos pensadores citados (al menos tan pronto como los consideramos juntos, el uno a la luz del otro), así como la pertenencia del alma al cielo y su parentesco con los astros. La muerte, para toda la Grecia arcaica, es desde luego nulidad, abismo, lo terrible; pero, precisamente como tal, ¿no es también en Heráclito la condición del «estar despierto»?, ¿no es el hombre inmortal precisamente en cuanto propiamente *muere* (cf. nota a Heráclito B 63), «habiendo muerto la vida de aquellos» (Heráclito B 62)? A propósito del alma, el fuego y los astros, se ha hablado de posible influencia de Pitágoras sobre Parménides y Heráclito (ambos son, en efecto, algo posteriores cronológicamente a Pitágoras; Parménides era del sur de Italia, y Heráclito conoce a Pitágoras, aunque no lo trata muy bien), pero ni Parménides ni Heráclito están fuera de una experiencia rigurosamente griego-arcaica de la muerte; ¿qué se deduce entonces para Pitágoras? Más chocante resulta la doctrina del paso de la misma alma de un cuerpo a otro; y esta doctrina es antigua, porque ya Jenófanes (contemporáneo de Pitágoras) la ridiculiza presentando a alguien que se compadece de un cachorro maltratado al reconocer por la voz el alma de un amigo.

2.6.2. La doctrina del número

Aquí ya no hablamos propiamente del pitagorismo primitivo, pero sí de un tema que en algún lugar hay que tratar. Acerca de las bases que esta doctrina pudiera tener en el pitagorismo primitivo, carecemos de datos suficientes para definirnos; lo más que podemos suponer es que ciertos números tenían desde el principio un significado especial para los pitagóricos; quizá el número de cuatro de las «raíces» de Empédocles (cuyo poema Καθαρμοί es una de las fuentes para el pitagorismo antiguo) no es ajeno al papel del número cuatro en la doctrina pitagórica.

Lo que llamamos «doctrina pitagórica del número» consiste en que la presencia de todo lo presente sea designada como ἀριθμός («número»); todo lo cognoscible (lo presente) es tal en cuanto que tiene núme-

ro. El número es lo que de antemano está presente en toda presencia, la ἀρχή. Naturalmente, esto no tiene nada que ver con el carácter puramente cuantitativo de la materia en la Física posterior al Renacimiento; el «número» de los pitagóricos es —digamos— algo «cualitativo» y no es un «continuo» infinito; la unidad, la díada, etc., son determinaciones, no «cantidades», y entre ellas no hay un intervalo extenso infinitamente divisible, sino una oposición en la cual —y sólo en ella— cada uno de los términos es lo que es. Toda determinación ontológica, todo lo que constituye el *ser* de algo, es número; en efecto:

El «uno» de los pitagóricos no es la «cantidad» 1, que es menor que 1,01 y mayor que 0,99, sino que es la unidad como determinación ontológico-fundamental; toda cosa es *uno.* «*Uno*» es aquello que está presente de antemano como constitutivo de la presencia de todo «esto» o «aquello», ya que, de antemano, «esto» ha de ser *uno,* y «aquello» por su parte ha de ser *uno,* y la unidad de esto como esto es a la vez la unidad de aquello como aquello; por tanto, el «uno» es ἀρχή. Toda cosa es uno, pero sólo en cuanto que es oposición a lo *otro,* dualidad, *dos.* La unidad y la dualidad son de-limitación y aquello que la de-limitación misma establece y en lo que se fundamenta negándolo; por tanto, la dualidad es asumida en la unidad y la unidad remite de nuevo a la dualidad; de aquí que el número es la alternancia de lo *impar* y lo *par;* en las parejas de contrarios de los pitagóricos, aparece impar/par como límite/ilimitado, y se nos explica que la unidad que «sobra» en lo impar es lo que constituye el «límite»; en efecto: *tres* es la unidad en cuanto que supone la alteridad, el retorno de la unidad a sí misma, la limitación de lo ilimitado, el «todo». *Cuatro* es esta misma unidad de ambos términos (unidad y dualidad), pero establecida también por el lado de la dualidad: el «todo» como unidad recobrada y de nuevo opuesta a la dualidad. De modo que el cuadro de las determinaciones ontológico-fundamentales, las ἀρχαί, es la serie 1, 2, 3, 4; la posición completa de esta serie, el 1 + 2 + 3 + 4, la τετρακτύς, como en la figura *(a),* forma el número *diez.*

Igualmente, cuando los números ontológicos son presentados en la forma de determinaciones geométricas, no hemos de ver en ello la noción cartesiana de extensión como la uniformidad de lo puramente cuantitativo, sino la oposición constitutiva de lo que es en cuanto que es. Todo lo que es, en cuanto que es, es algo, un *punto;* el punto es la *unidad.* Pero el punto es uno y es punto por cuanto se opone a otro, por cuanto hay dualidad, *distancia,* «*línea*», bien entendido que «línea» (γραμμή) no es para los griegos nuestra línea infinita dentro de la cual determinamos «segmentos», ni tampoco es el segmento, porque no se

FIGURA *(a)*

•

• •

• • •

• • • •

determina como trozo de una línea infinita; «línea» es aquí la oposición *de* algo *a* lo otro, el trazo o distancia. En *tres* se recupera la unidad, unidad de algo cerrado en sí mismo, de una superficie delimitada (tres puntos cierran una figura plana). Pero sólo con *cuatro* se alcanza la determinación completa, lo necesario para constituir una cosa, un cuerpo (cuatro puntos cierran un cuerpo, lo que nosotros llamamos una figura en el espacio; la figura determinada por cuatro puntos es concretamente una pirámide triangular, como la figura plana determinada por tres es un triángulo). Así pues, *uno* es el punto (στιγμή), *dos* la «línea» (γραμμή), *tres* el triángulo, que es lo primero de toda «superficie plana» (ἐπίπεδον) (toda superficie plana delimitada es una suma de triángulos), *cuatro* la pirámide, que es lo primero de todo «sólido» (στερεόν) (toda figura delimitada en el espacio es una suma de pirámides triangulares).

La unidad es el principio del proceso (del número), no sólo porque es su primer momento, sino porque todo el proceso consiste en añadir *uno;* la unidad hace pasar de lo impar a lo par y de lo par a lo impar; por tanto, es en cierto modo ambas cosas: el *uno* es τὸ ἀρτιοπέριττον («lo parimpar»).

Nos hemos referido arriba a ciertas parejas de contrarios. Aristóteles dice que algunos pitagóricos establecían la siguiente lista de diez oposiciones que serían ἀρχαί:

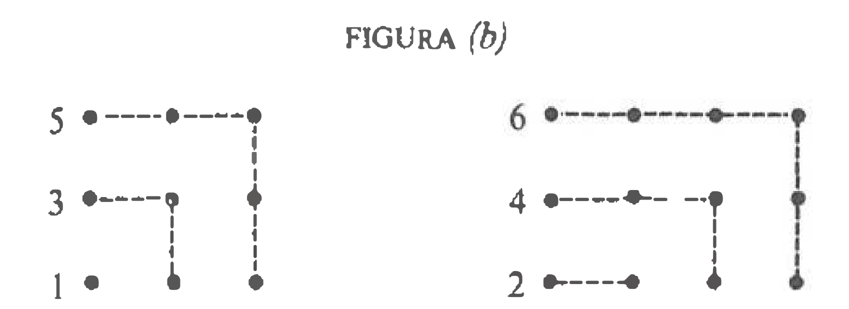
Límite e ilimitado.
Impar y par.
Unidad y multitud.
Derecho e izquierdo.
Macho y hembra.
En reposo y en movimiento.
Recto y curvo.

Luz y oscuridad.

Bueno y malo.

Cuadrado y no-cuadrado (= de diferente longitud en una dimensión que en otra; véase la figura *(b)*).

FIGURA *(b)*



En todas estas parejas, el primer término es el «positivo», el *ser,* la determinación; el segundo es «lo otro», aquello *de* lo cual la determinación *es* negación.

3

Entre Parménides y Sócrates

3.1. La llamada «escuela de Elea»

Se trata de pensadores del siglo v de los que se dice que siguen las enseñanzas de Parménides. Los conocidos son *Zenón* de Elea (fl. sobre 460) y *Meliso* de Samos (ligeramente posterior).

Según la tradición, *Zenón* argumentaría en contra de la evidencia de lo inmediato (de lo múltiple y móvil) en defensa de la «tesis parmenídea» de la unidad e inmovilidad del ser. El sentido que se atribuye a los argumentos de Zenón es que del propio examen de lo inmediato (multiplicidad y movimiento) se sigue la negación de lo inmediato, esto es, que lo inmediato se destruye ello mismo al ponerse de manifiesto en su propio ser. Fuentes helenísticas nos dicen que Aristóteles habría caracterizado a Zenón como el «inventor de la dialéctica». Esta calificación, tanto si efectivamente procede de Aristóteles como si no, es en todo caso retrospectiva y responde a una interpretación que sólo puede darse desde *después* de Platón (ni siquiera desde Platón mismo, como veremos). Veamos en primer lugar cómo son (en la versión que la tradición más antigua nos da, pues sólo en una pequeña parte hay algo que pudiera ser texto literal) los argumentos de Zenón.

1. A propósito de la multiplicidad:

Según el punto de vista inmediato, lo ente es múltiple: puesto que todo ello es extenso, tiene una magnitud, todo ello se compone de partes que a su vez son ente. Pues bien:

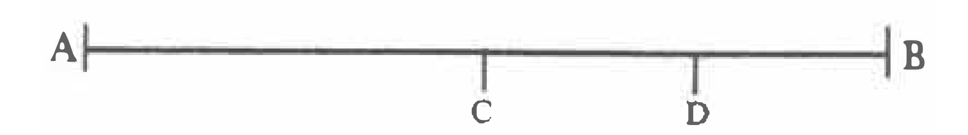
Si lo ente (o algo ente) es múltiple, lo será en número determinado (la multiplicidad es número). Pero esto querrá decir que consta de ese número de partes. Y entonces cada parte, en virtud de la hipótesis (de que lo ente es múltiple), será a su vez múltiple y será, por tanto, cierto número de nuevas partes, y así sucesivamente. Luego no habrá número (que es determinación), sino infinitud.

De aquí que lo ente será todo lo grande que se quiera, porque su número será infinito; pero a la vez todo lo pequeño que se quiera, porque esa división infinita es a la vez la eliminación de la magnitud, y ese infinito no será otra cosa que la suma de infinitos ceros. Si lo ente es

múltiple, será «pequeño hasta no tener magnitud, grande hasta ser infinito».

2. A propósito del movimiento, Aristóteles nos transmite cuatro argumentos de Zenón:

a) El movimiento es (según inmediatamente vemos) el paso de algo a algo, de A a B:



Examinemos esta determinación inmediata: El paso de A a B presupone el de A a C, siendo C el punto medio de AB; y, una vez recorrida esta mitad, todavía el llegar a B requiere que antes el móvil llegue a D, que es el punto medio de CB; una vez llegado a D, habrá de recorrer primero la mitad de DB; etc. Como la división en mitades no se acaba nunca, el móvil tendrá que recorrer infinitos trayectos antes de llegar a B, o sea: no llegará nunca a B, porque una serie infinita no se acaba nunca. La determinación «de A a B» (= movimiento) se niega a sí misma en su propio examen interno.

b) Aquiles parte, en persecución de una tortuga, con una velocidad (pongamos) 1.000 veces mayor que la de ésta; la tortuga le lleva una ventaja inicial de (pongamos) 1.000 metros. Entonces, cuando Aquiles haya llegado al punto de partida de la tortuga, ésta habrá avanzado un metro más, un metro que Aquiles deberá ahora recorrer para alcanzar a la tortuga; pero, cuando lo haya recorrido, la tortuga habrá avanzado un milímetro más; y así sucesivamente. Aquiles habrá de recorrer infinitos intervalos para alcanzar a la tortuga, lo que equivale a decir que no la alcanzará nunca, porque una serie infinita no se acaba nunca. La determinación «algo alcanza a algo» es inmediatamente evidente, pero su propio examen interno es su negación: nada alcanza a nada.

c):

α) Un cuerpo cualquiera, en un instante cualquiera, o está en movimiento o no está en movimiento.

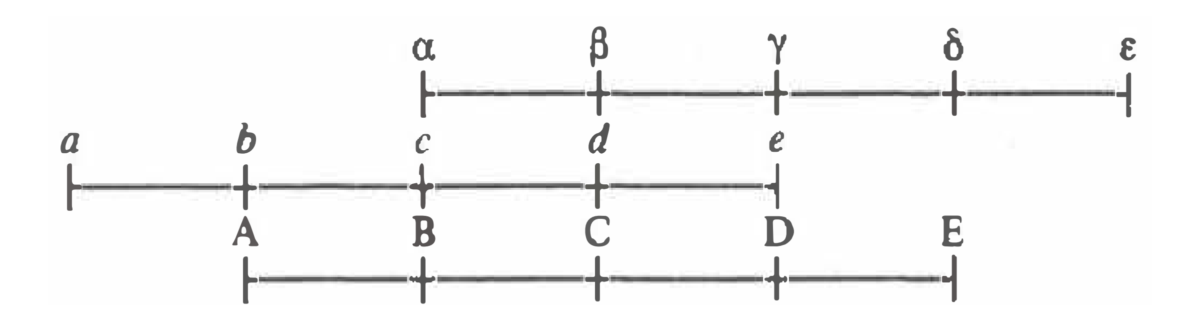
β) Algo que acontece, acontece al menos en algún instante.

γ) Un cuerpo *no* está en movimiento cuando simplemente ocupa *su* lugar, un lugar que no es mayor que el cuerpo mismo.

Pues bien, un cuerpo «en movimiento» ocupa en cada instante (en cada *ahora*, que no es magnitud alguna) un lugar y solamente uno, y solamente el suyo (no uno «mayor»). Luego, en cada instante (en cual-

quier instante), en virtud de γ, el cuerpo no está en movimiento. Y, por tanto, en virtud de β, no hay movimiento.

d) Un movimiento será *uno* determinado en cuanto que se recorre *una* distancia en *un* tiempo. Sin embargo, estas determinaciones se esfuman en cuanto las examinamos:



Sea ABCDE una fila de espectadores inmóviles en un estadio, por el cual se desplaza una fila de atletas *abcde,* y más allá otra αβγδε; las dos masas de atletas tienen el mismo movimiento (la misma velocidad), pero en sentidos contrarios, pasando por las posiciones que indica la figura; supongamos iguales todos los intervalos entre un atleta y su más próximo y entre un espectador y su más próximo, es decir: AB = BC = *ab* = *bc* = αβ = βγ = ... Mientras la masa *ae* recorre la mitad de la distancia AE (es decir: mientras el corredor *e* pasa de estar frente al espectador C a estar frente al E, el *d* de estar frente a B a estar frente a D, etc.), la masa αε recorrerá toda la distancia *ae* (el corredor α pasará de estar frente a *e* a estar frente a *a*). Si la masa *ae* tarda un minuto en recorrer la distancia AE, la masa αε tardará medio minuto en recorrer la distancia *ae,* siendo iguales por hipótesis ambas distancias, así como los movimientos (las velocidades) de ambas masas; entonces, en virtud del punto de partida del argumento, un minuto será igual a medio minuto; la determinación «tiempo que se tarda (con *un* movimiento dado) en recorrer *una* distancia» resulta inconsistente (o —como diríamos nosotros— «relativa»). No se refuta a Zenón con decir que el movimiento es «con respecto a un cuerpo que se considera fijo» (aquí: «con respecto a AE» o «con respecto a *ae*»), porque eso precisamente es darle la razón, al admitir que la determinación de un movimiento no es en verdad determinación alguna.

Precisemos ahora algo lo que antes hemos dicho de que el empleo del término «dialéctica» con referencia a Zenón es una retrospección desde *después de* Platón, bien entendido que ello necesariamente ha de remitir a cosas que sólo se expondrán debidamente en 4. Que «dialéctica» signifique el dejar aparecer con todas las consecuencias una deter-

minación dada de modo que ella misma muestre su inconsistencia, es el resultado de una decadencia o debilitamiento del uso de «dialéctica» por Platón y recoge sin duda algún aspecto de dicho uso, pero abstractivamente separado de lo demás y perdiendo así su verdadero sentido; en particular, se ignora lo esencial de Platón en cuanto que se interpreta la mencionada mostración de inconsistencia como la refutación (o autorrefutación) de una apariencia o presencia inmediata en defensa de algo así como una verdad que consistiría en alguna otra cosa. Este sentido decaído de «dialéctica» es ciertamente un hecho histórico, pero lo es después de Platón y precisamente como consecuencia de una no-recepción de los rasgos más específicos del uso de la palabra por Platón; es entonces cuando surge la caracterización retrospectiva de Zenón como el «inventor de la dialéctica». Teniendo en cuenta que, de todos modos, toda la información que poseemos sobre Zenón está filtrada a través de este cliché, ¿cómo podemos, a partir de eso que nos ha sido transmitido, sospechar algo de lo que pudo ser Zenón en el siglo V? Si por de pronto es claro que la labor destructiva de los argumentos de Zenón no se ejerce en los εἴδη, como destrucción de la tematización del εἶδος, ni, por tanto, presuponiendo esa tematización en el modo de pregunta «¿qué es ser...?», etc. (cf. 4.1 y 4.6), pero, por otra parte, no tenemos de Zenón otras noticias que las que nos lo presentan destruyendo el modo de presencia inmediato dado, el cual es precisamente la multiplicidad y el movimiento, entonces no podemos tener otra imagen de Zenón que aproximadamente la siguiente:

No es Parménides, a quien no podría en modo alguno ocurrírsele reducir al absurdo la δόξα. Es, en cambio, alguien que lleva la cuestión ἀληθείη-δόξα a cuestión de *lo ente*. Lo dicho en 1 en el sentido de que no podemos traducir τὸ ὄν por «lo ente» o «el ente», sino por algo así como «el ser», sigue valiendo gramaticalmente; lo que ocurre es que, no gramaticalmente, sino en el contenido, empieza a producirse una interpretación de la cuestión del ser como cuestión de lo ente, una interpretación de ἀληθείη en términos de «qué es lo que en verdad es» y de δόξα como apariencia a destruir (aunque sea quizá una apariencia que haya de ser de nuevo destruida en cada momento). En la Sofística (cf. 3.4) encontraremos consumado este traslado de la cuestión del ser a cuestión de lo ente.

Esta interpretación de τὸ ἐόν como «lo (verdaderamente) ente» (hay *uno*, y no múltiple) parece ser también la de *Meliso*. La tierra, el agua, el aire y el fuego, así como el hierro y el oro, y lo vivo y lo muerto, todo eso es «lo que los hombres dicen que es verdad(ero)». Pero sólo

uno es verdad(ero), y este uno es no sólo ἀΐδιον («siempre»), sino también ἄπειρον τὸ μέγεθος («ilimitado en magnitud»). Otras tesis características de Meliso son la de que τὸ ἐόν «no tiene cuerpo» (porque, si lo tuviera, tendría partes y no sería *uno),* y la de que «no hay vacío» (por eso el uno no puede moverse, porque ¿hacia dónde se movería?). Aristóteles dice que la «unidad» de Meliso es unidad «según la ὕλη» (véase más adelante, en 5.2, la noción aristotélica de ὕλη), mientras que la de Parménides lo es «según el λόγος». De ahí —según Aristóteles— que el uno de Meliso sea carente de límite («límite», πέρας, es εἶδος, λόγος, determinación, en Aristóteles —véase capítulo dicho— el término opuesto a ὕλη).

3.2. Empédocles

Era de Acragante (Agrigento, en Sicilia); aprox. 492-432. Escribió, en hexámetros dactílicos, dos poemas: uno «acerca de la φύσις» (περὶ φύσεως, título que *se le dio* en la Antigüedad, como también al poema de Parménides, al escrito de Heráclito y a otras obras de pensadores presocráticos); otro, llamado καθαρμοί («purificaciones»), de tema (y básicamente de contenido) pitagórico.

Hay cuatro «raices de todo» (ῥιζώματα πάντων), que Empédocles designa como «fuego» (πῦρ), «aire» (αἰθήρ, ἀήρ), «agua» (ὕδωρ) y «tierra» (γαῖα = γῆ), o con cuatro nombres de dioses: Zeus, Hera, Edoneo (nombre de Hades) y Nestis (divinidad siciliana). Zeus es el fuego y Nestis el agua; con respecto a los otros dos hay doble transmisión: unas fuentes (que remontan a Teofrasto) dicen que Hera es el aire y Edoneo la tierra, otras al revés. En cuanto al «aire», hay que advertir que la palabra que aparece *en los fragmentos* (salvo dudas de crítica textual) es αἰθήρ (Cf. nota a Parménides B 1).

No hay nacimiento ni final; sólo hay mezcla y separación a partir de las cuatro «raíces», a las que más tarde se llamó «elementos» (στοιχεῖα, palabra que no aparece en Empédocles). Dos aspectos del proceso total: reunión de todo en el «uno», y separación (como el «camino arriba» y el «camino abajo» de Heráclito); la esencia o principio (como se le quiera llamar; Empédocles no le da ningún título determinado) de uno y otro sentido del proceso es, respectivamente, *amor* (φιλίη, φιλότης) y *odio* (νεῖκος); ambos forman parte necesariamente del ser de las cosas y se exigen el uno al otro. En un extremo del proceso está el «uno», «de todas partes igual a sí y absolutamente sin límite, Esfero (σφαῖρος; masc. de σφαῖρα), de forma redonda, radiante en la soledad en torno» (B 28); en el otro extremo la desmembración, cada cosa por su lado.

El fragmento 109 y las referencias a él en Aristóteles (que son las que nos han transmitido el texto) nos permiten atribuir a Empédocles una tesis sobre el conocimiento parecida a la que hemos atribuido a Parménides; el conocimiento es «de lo mismo por lo mismo»; Empédocles

(B 109) dice: «Por la tierra conocemos la tierra, por el agua el agua, por el éter (αἰθήρ) el éter divino, por el fuego el fuego aniquilador (o «que no se deja mirar»), por el amor el amor, y el odio por el triste odio». Aristóteles (De anima, A, 404 b 8-10) prepara la cita de este texto así: «Cuantos han contemplado el alma fijándose en el conocer y el sentir, esos dicen que el alma es los principios (ἀρχαί)...; así Empédocles...»

3.3. Anaxágoras

Era de Clazómenas, en la Jonia (Asia Menor); aprox. 500-428. Fue el primer filósofo que desarrolló gran parte de su actividad en Atenas; amigo de Pericles; fue también el primer filósofo que sufrió (en la propia Atenas) un proceso por impiedad; su salida de la ciudad fue el mal menor. Escribió en prosa jónica.

Lo uno se convierte en lo otro, de lo uno sale lo otro. Por tanto, lo uno era ya en cierto modo lo otro. Es decir: todo está en todo, todo participa de todo; puesto que nada puede empezar a ser, si antes no era en modo alguno. Esto ocurre así: todo es divisible (no hay «lo más pequeño», no hay término final de la escisión), por tanto todo es ilimitadamente escindible, y en esta mezcla infinita que es toda cosa están presentes todas las cualidades que definen las cosas, que distinguen lo uno de lo otro (lo caliente, lo frío, lo claro, lo oscuro); como el proceso de escisión no terminaría nunca, jamás estas cualidades se darán puras; son solamente σπέρματα («semillas»). Por tanto, el que esto sea A y aquello B reside solamente en un *predominio* de A en esto y de B en aquello; en esto hay «más» A, en aquello «más» B, pero en todo hay todo; porque se parte de la mezcla total, y, al ser todo infinitamente divisible en partes infinitamente divisibles, el proceso de separación nunca puede terminar.

A los σπέρματα, hablando de Anaxágoras, Aristóteles los llamó ὁμοιομερῆ (plural neutro de ὁμοιομερής; ὅμοιος = «semejante», μέρος = «parte»), que quiere decir: que, siendo partes, son semejantes a los todos que componen (es decir: tienen las mismas cualidades de las cosas); desde entonces se viene empleando en las exposiciones de Anaxágoras el término «homeomerías».

La separación, el proceso de *discernimiento,* por el que esto es A y aquello B, es un movimiento a partir de la mezcla original. El principio de este movimiento lo designa Anaxágoras con un término que ya significaba en efecto «discernimiento», pero que hasta ahora sólo había-

mos encontrado para designar el ser del hombre (que es discernimiento por cuanto es pertenecer al λόγος); este término es νοῦς. El νοῦς no es mezclado de nada ni con nada, no tiene nada en común con nada (cf. Heráclito B 108: «σοφόν es aparte de todo»), es él mismo en sí· no consiste en nada, no es nada determinado (es ἄπειρος).

3.4. La Sofística

Las palabras griegas σοφός y σοφία, habitualmente traducidas por «sabio» y «sabiduría», significan en realidad el experto o diestro y la destreza o pericia. El «saber» designado por esas palabras no es tematizante; es «saber habérselas con». El zapato no es reconocido en su verdadero ser cuando se lo hace tema de consideración, cuando se lo tematiza, sino cuando simplemente se lo lleva, porque en eso reside el verdadero ser del zapato; por el contrario, el zapato es tematizado cuando deja de ser verdaderamente zapato, cuando su tranquilo ser es interrumpido porque se estropea o porque lastima o por algún otro motivo; es tematizado justamente en la medida en que no es verdaderamente zapato. En el saber al que nos estamos refiriendo, quien sabe de colores es el pintor, quien sabe de palabras, de decires, de λόγοι, es el poeta. El σοφός es el diestro, experto o perito en algo, por ejemplo el carpintero, el marinero, a veces también el poeta.

Lo dicho es una característica de todas las palabras griegas que significan «saber». Tampoco ἐπιστήμη significa otra cosa que «saber habérselas con»; eso es lo que significa el verbo ἐπίστασθαι; lo mismo significa τέχνη; la contraposición de τέχνη y ἐπιστήμη no tiene realidad léxica en griego antiguo; aparece esporádicamente como recurso *ad hoc* (Aristóteles) y sólo a partir de ello llegará a adquirir en época helenística una cierta sistematicidad.

Pues bien, la ruptura filosófica, tal como la hemos caracterizado hasta aquí, el intento de decir de algún modo aquello que está siempre ya supuesto, comporta que aparezca la pretensión de algo así como un «saber» que, sin embargo, ya no es ni el saber del marinero ni el del pintor ni el del carpintero ni ningún otro saber particular. Sigue siendo cierto lo que acabamos de decir acerca del significado de los términos de «saber»; designan un saber no tematizante. Lo nuevo es que se está hablando de un σοφός que ya no es ni el carpintero, ni el marinero, ni etc.; ¿qué hace, pues, tal σοφός?; no carpintea, ni navega, ni compone, ni etc.; simplemente ejerce de σοφός; esto último, ejercer de σοφός, se dice en griego σοφίζειν, y el correspondiente nombre de agente es σο-

φιστής; diremos «sofista», pero entiéndase que la palabra no significa otra cosa que lo que acabamos de indicar. El «sofista» en este sentido es una figura característica de la segunda mitad del siglo V.

Quizá podamos precisar e ilustrar lo dicho adelantando algo de lo que constituirá el nervio de la crítica de Platón a la Sofística. El sofista pretende un saber que no sería ninguno de los saberes de cosas, y, sin embargo, describe y propugna ese saber como si se tratase de un saber de cosas, como un saber positivo y eficaz, traíble y llevable.

Ese saber pretendido por el sofista, que no sería ninguno de los saberes de cosas y que, sin embargo, el sofista trata como si fuese un saber de cosas, ¿puede tener algún nombre más cercano, algo así como un nombre de contenido?; tendrá que ser el de algún contenido que no deje nada fuera. Consideremos en primer lugar un modo de efectuar esta designación que ni es constante ni es el de algún sofista en particular. La πόλις es en cierta manera el ámbito, el «dónde», donde se hace presente todo cuanto se hace presente. El «saber» en cuestión puede designarse como el saber de la πόλις, como τέχνη (o ἐπιστήμη) πολιτική. El propio Platón emplea a veces la expresión πολιτικὴ τέχνη o similares para referirse a ese saber sobre cuya naturaleza él está en desacuerdo con los sofistas, pero que él mismo (veremos de qué manera) también pretende. No debe entenderse esta πολιτικὴ τέχνη como «política» en sentido moderno, porque la πόλις no es el Estado; este último no es en modo alguno pura y simplemente el ámbito, sino que es un conjunto delimitado y segregado de fenómenos, un abstracto, que se caracteriza precisamente por todo aquello que deja fuera y con respecto a lo cual está, por lo tanto, obligado a ser neutral (por eso es tan frecuente que la asunción «política» moderna de cosas dichas por Platón o por los sofistas conduzca a manifiestas aberraciones). Otra denominación, más restringida a la Sofística como movimiento histórico, para ese saber que sería pura y simplemente el saber, es la que interpreta tal saber como pericia en el decir. En efecto, en el decir tiene lugar cuanto tiene lugar. Ahora bien, hemos dicho que los sofistas, buscando un saber que no es ninguno de los saberes de cosas, sin embargo, lo tratan de algún modo como un saber de cosas, como una determinada, positiva y efectiva pericia; es el saber del experto en exponer, convencer, persuadir, la ῥητορικὴ τέχνη (digamos «retórica», pero no ha de entenderse por tal ni más ni menos que lo expuesto).

Hemos caracterizado la ruptura filosófica como la pretensión de hacerse cuestión de aquel juego que siempre ya se está jugando. Pues bien, así como arriba dijimos que el zapato se tematiza sólo en cuanto su ser-zapato se interrumpe, debemos ahora reconocer que la pretensión de ha-

cerse cuestión del juego comporta algo así como una detención del juego; mientras simplemente jugamos, nada sabemos del juego. En esa especie de detención hay nada menos que la pretensión de algo así como tematizar lo que por principio escapa a toda tematización porque estamos siempre ya en ello. El saber que el sofista pretende, ese saber que no sería ni el de este ni el de aquel experto, ni el de este ni el de aquel tipo de cosas, es el pretendido saber del juego mismo. Platón y Aristóteles, cada uno a su modo, compartirán esa insolencia, pero de manera que en ellos la insolencia tiene el sentido de manifestarse precisamente como tal (la tematización es precisa para que conduzca a su propia inconsistencia, o bien el saber que se busca se agota en su propia búsqueda, etc., cf. 4 y 5). Los sofistas, en cambio, postulan un efectivo saber, algo así como un saber contante y sonante. El saber sofístico, en cuanto saber de la πόλις, ha de conducir efectivamente a que a uno le vaya bien en los asuntos de la πόλις (sin negar esto, Platón dirá que el sofista carece de la posibilidad de preguntarse qué quiere decir eso de «bien»); y, en cuanto saber «retórico», el saber del sofista ha de ser la efectiva capacidad de convencer; así, aunque no podamos confirmar la atribución al sofista Protágoras de la frase «hacer más fuerte el argumento más débil», parece que esa frase expresa ciertamente algo a lo que la pericia del sofista está de algún modo abocada.

Igualmente, aunque no podamos tomar sin más como documentación historiográfica la vigorosa figura que en Platón (y, por lo que se refiere a doctrina, en especial en el diálogo «Teeteto») encontramos de Protágoras[1], sin embargo, algunos elementos, además de ser creíbles, aclaran lo que ya hemos dicho. Por de pronto es ciertamente de Protágoras la tesis que traducimos aproximadamente así: «De todas las cosas [i.e.: de todo aquello con lo que tratamos] medida es el hombre; de lo ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello es y a que es tal como es, de lo no ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello no es». De las explicaciones al respecto que Platón pone en boca de Sócrates for-

[1] En todo caso Protágoras era de Abdera, vivió desde aprox. 485 hasta aprox. 415 a. de C., viajó en funciones de maestro (tanto de retórica como de conducta) y ejerció una notable influencia en Atenas. En cuanto a la referencia del «Teeteto», es característico de Platón el que, al presentar la figura de Protágoras en el modo en que lo hace, lo sitúe como el último gran representante de una tradición que se remontaría hasta Homero y a la que pertenecerían también Heráclito y en general todos los «sabios» excepto Parménides; no hace falta insistir en que esta construcción carece de valor historiográfico.

ma parte el que «el hombre» del que habla Protágoras sea el hombre de cada caso (yo, tú, él), y el que, consecuentemente con esto, la frase signifique que, tal como las cosas aparecen para mí, así son para mí, y, tal como aparecen para ti, así son para ti. Ese «aparecer» equivaldría, siempre según las explicaciones que nos da Platón, a αἰσθάνεσθαι, αἴσθησις, esto es, lo que la tradición escolar ha traducido por «sensación» y que propiamente en el «Teeteto» significa la presencia en cuanto meramente presencia *de las cosas,* sin ningún modo de distancia o ruptura (cf. 2.4); la pretensión polémica de Platón al respecto es mostrar que así no es posible ni siquiera la δόξα, pues incluso el poder decidir si esto es así y no de otra manera y aquello es de aquella otra manera y no de cualquier otra, incluso el pronunciamiento acerca de qué cosas son y qué son esas cosas, la δόξα, no es posible si no se está de alguna manera, sabiéndolo o no, en posesión de algo así como criterios de discernimiento, de un «en qué consiste ser así» y «en qué consiste ser de aquella manera», «qué es ser A» y «qué es ser B». De hecho Protágoras es presentado por el Sócrates del «Teeteto» como quien considera que la presencia inmediata, la presencia como mera presencia de las cosas (la αἴσθησις), es ya el saber (la ἐπιστήμη), y se resalta que con esto es perfectamente coherente el que no haya criterios de discernimiento ni siquiera por lo que se refiere a las cosas, a qué cosas son y qué son esas cosas, de modo que entonces no se podría ir más allá del «para mí es así» y «para ti es de tal otra manera».

Lo que el Sócrates del «Teeteto» nos presenta en la figura de Protágoras, el saber como la presencia meramente en cuanto presencia de las cosas o presencia inmediata, puede decirse también así: Protágoras pretende ciertamente ese saber que no carpintea, ni navega ni compone, sino que simplemente σοφίζει, lo que ya hemos descrito como el saber del sofista, y lo pretende sin que tal pretensión deba para Protágoras constituir ruptura o distancia frente a la presencia de las cosas, de lo ente, en otras palabras: sin que el intento de considerar el juego mismo tenga que suponer distancia con respecto a él, sin que la pregunta «en qué consiste ser» o «qué es ser» sea reconocida como distinta de cualquier pregunta referente a qué cosas son y qué son esas cosas, sin que el «ser» sea nada distinto de lo ente. Si en Platón la pregunta entraña una tematización que ha de fracasar, porque remite a algo que no puede ser cosa, en Protágoras no se reconoce que haya lugar a tal fracaso, sencillamente porque se niega la tematización en cuestión; no se reconoce la ruptura, la distancia. Y esto significa que según Protágoras nada se fija, ni siquiera para que la fijación en definitiva fracase, y, si nada se fija, entonces —se reprocha a Protágoras en el «Teeteto» des-

pués de haberlo defendido frente a refutaciones fáciles– no se entiende cómo sería posible algún decir, etc.

Quedémonos con que al espíritu de la Sofística le es inherente, como venimos viendo, el que no haya la mencionada distancia, la distancia o ruptura entre preguntar en qué consiste el juego y meramente jugar el juego, entre la cuestión de en qué consiste ser y la o las referentes a lo ente; el saber del sofista, ese saber que no es ni el del marinero ni el del carpintero ni el del músico, es, sin embargo, él mismo el saber de las cosas, de lo ente (y no porque la diferencia se suprima de algún modo, sino porque simplemente no se la reconoce). Coherentemente con esto, del otro de los dos sofistas más importantes, Gorgias[2], se nos ha transmitido, de manera ciertamente no literal, una argumentación en la que entra en juego el término τὸ ὄν, del que ya hemos dicho (cf. 1) por qué y en qué sentido no significa ni «lo ente» ni «el ente», sino «el ser», y en la que, sin embargo, ese término significa *también* «lo ente» o «el ente», no porque la consideración gramatical arriba aludida haya dejado de tener validez, sino porque la diferencia, en el caso concreto del «adjetivo» ὄν, ha desaparecido, no de la gramática, sino del contenido. Partiendo de esta designación, «lo ente» o «el ente» o «el ser», designado todo ello con una sola palabra y asumido como una misma cosa, Gorgias pretendería, según esa transmisión, demostrar que no hay tal, que «nada es» o que no tiene lugar «ser», y lo demostraría poniendo de manifiesto las insalvables aporías que se siguen de la admisión de que algo es, de que hay un «ente»; incluso habría añadido la demostración de que, si algo fuese, sería incognoscible y, si fuese cognoscible, sería incomunicable. No podemos sin más atribuir a Gorgias los detalles de la argumentación tal como nos han llegado; pero lo dicho sobre el carácter general de ella es suficiente para que se perciba una conexión con lo que tratamos de exponer como el carácter general de la Sofística.

Hemos visto que el saber del sofista, aun no siendo ninguno de los saberes particulares (esto es, artesanales, recuérdese la todavía no rota identidad de ἐπιστήμη y τέχνη), sin embargo, es saber de las cosas, y que esta ausencia de una distancia comporta la imposibilidad de algo así como criterios, por tanto, la imposibilidad de establecer o fijar algo. Mientras que en Platón lo esencial es que la fijación fracase y, para fracasar, ha de tener lugar, es decir, ha de fracasar en su propio terreno, internamente, como tal o cual fijación, en cambio en el sofista la fijación o posición es desprestigiada de modo general, esto es, por así decir

[2] Famoso sobre todo como maestro de retórica, era de Leontinos y puede aceptarse que vivió aprox. de 480 a 380 a. de C.

de antemano y como desde fuera, no en cada caso en el propio e interno tener lugar de cada determinación, sino en la repetición de siempre el mismo motivo frente a cualesquiera posiciones o fijaciones: en cada caso lo que se pone de manifiesto es que, frente a la φύσις, la fijación es νόμος. Nos ocuparemos ahora de esta contraposición.

Las dos palabras, φύσις y νόμος, tal como se encuentran en la lengua literaria común, no están en modo alguno predestinadas a contraponerse; de φύσις ya hemos hablado (en particular en 1). Por su parte, νόμος es la designación nominal de lo mismo que designa el verbo νέμειν, el cual significa repartir, distribuir, asignar a cada uno lo suyo y/o a cada cosa su papel y/o lugar; por ende también, en las formas gramaticales adecuadas, tener algo como la parte que a uno (o a una cosa) le toca. El νόμος es, pues, tanto el reparto como la parte que a algo o alguien le toca en él, por ello también el estatuto o la ley. Una palabra con este significado podría muy bien ser una de las palabras que en algún momento asumen aquella atípica, esporádica y huidiza designación a la que nos referimos en 1, y quizá quepa interpretar así algún fragmento de Heráclito; es decir: νόμος puede incluso haber significado en algunos contextos lo mismo que en otros se designa mediante el uso marcado de φύσις al que en 1 hicimos referencia. Por otra parte, unos versos de Píndaro (fragm. 169) llaman νόμος a aquello que rige a la vez todo, tanto los mortales como los inmortales, y es imposible no pensar entonces en el λόγος-πόλεμος de Heráclito, que es el ser dioses de los dioses por lo mismo que es el ser hombres de los hombres, el ser libres de los libres por lo mismo que el ser esclavos de los esclavos; ahora bien, esto es ciertamente lo mismo que el mismo Heráclito otras veces llama φύσις. La contraposición de φύσις a νόμος no es en modo alguno un útil «lingüístico» dado y que la Sofística emplearía; es, por el contrario, algo que se crea con la Sofística. ¿Qué necesidad lleva a crear una contraposición como esa?

El sofista —dijimos— pretende un saber que ya no es ninguno de los saberes particulares (artesanales) y que, sin embargo, es un saber de las cosas; vale decir y hemos dicho: el sofista ejerce la pregunta por el ser como pregunta por lo ente. Por lo mismo, y en el sentido que también hemos expuesto, el sofista está obligado a desprestigiar todo fijar o establecer algo, por lo tanto a contraponer a cualquier fijación una «verdad» que no respeta esa fijación; y ello de modo que esta contraposición no pueda ser en modo alguno una distancia frente a la presencia como meramente presencia de las cosas, sino que haya de pertenecer precisamente a la presencia de las cosas, de lo ente, de los entes; la «verdad» es verdad óntica (referente a qué cosas son y qué son esas cosas,

no a en qué consiste ser). Esa contraposición es la que se expresa con los términos νόμος (el establecer o fijar) y φύσις.

Así, pues, la contraposición de φύσις y νόμος resulta ser la reinterpretación de ἀληθείη-δόξα desde una situación en la que la cuestión «del ser» es interpretada como la cuestión «de lo ente» y en la que, por lo tanto, ambos términos de la contraposición han de ser referencias ónticas (referencias a qué cosas son y qué son esas cosas, no a en qué consiste ser).

El único texto donde se emprende de manera expresa algo así como un intento de exposición de la contraposición de φύσις y νόμος, al menos en algún conjunto de usos de ella, es uno de los fragmentos conservados del sofista Antifonte[3]. De todos modos, debe insistirse en que la cuestión de φύσις y νόμος no es la de una u otra exposición doctrinal.

Hemos intentado algo así como una definición filosófica de «sofista» y «Sofística», esto es, una definición que establezca ante todo, para lo designado con esos términos, un papel esencial en el surgimiento o autoconstitución del fenómeno «filosofía». La especificidad de tal intento se justifica por el hecho de que es ciertamente esa pertenencia de la Sofística a la historia esencial de la filosofía lo que hay en el fondo del hecho de que el «sofista» sea una figura característica del momento histórico al que nos referimos, o, si se prefiere decirlo así, del hecho de que haya en general sofistas en ese momento. Esto, sin embargo, no permite suponer que en todos los casos en que hay un «sofista» lo que haya sea una personalidad filosófica (cosa que sí son Protágoras, Gorgias o Antifonte).

[3] Era de Atenas y es el sofista del que se conserva mayor cantidad de texto literal, si bien por lo demás lo que sabemos de él es tan confuso que ni siquiera sabemos a ciencia cierta si es o no la misma persona que el orador Antifonte, el cual vivió desde aprox. 480 hasta 411 a. de C.

3.5. (Leucipo y) Demócrito

Demócrito, de Abdera (colonia jónica en tierra tracia), vivió aproximadamente de 460 a 370. Por lo tanto, es contemporáneo de Sócrates y Platón, algo más joven que el primero y bastante más viejo que el segundo. Platón no lo menciona nunca en sus diálogos. Sabemos que viajó bastante (quizá estuvo en Egipto) y él mismo nos dice que estuvo alguna vez en Atenas y que allí no lo conocía nadie. Escribió mucho, sobre muchas cuestiones; a Trasilo, astrónomo del emperador Tiberio (por lo tanto, siglo I d. de C.), debemos un catálogo de las obras de Demócrito que las agrupa en 13 tetralogías (por lo tanto, 52 titulos, más algunos no agrupados), repartidas en cinco apartados según el tema («ética», «física», «matemática», «música» y «artes»); de todo esto sólo se conservan fragmentos breves, y sólo de un número relativamente corto de obras o sin que se pueda determinar a qué obra pertenecen.

Demócrito desarrolló la doctrina de un tal *Leucipo*, al cual hay motivos para atribuir algunas de las obras que figuran en el catálogo de Trasilo; aun así no es posible discernir entre la doctrina de Leucipo y la aportación de Demócrito; por lo general, cuando decimos «Demócrito», a propósito de su doctrina fundamental, queremos decir «Demócrito (y —seguramente— de alguna manera Leucipo)».

En Demócrito aparece una vez más la contraposición entre la percepción inmediata y la verdad: «No percibimos nada sólido, sino algo que cambia según la constitución de nuestro cuerpo y de lo que sobreviene y hace resistencia» (B 9). En B 11 distingue dos formas (ἰδέαι) de «juicio»: la «genuina» (γνησίη) y la «oscura» (σκοτίη); a esta última pertenecen el ver, el oír, el oler, el gustar, el tocar; de la «genuina» sólo nos dice que es otra cosa, «separada».

Decíamos que ἀληθείη (frente a δόξα) es en la Sofística φύσις (frente a νόμος). Pues bien, la interpretación que hace Demócrito de la oposición entre lo verdadero y las cualidades comúnmente admitidas (las que valen en el ver, oír, etc.) maneja la contraposición sofística: los colores, los sabores, etc., son νόμῳ; la fijación de esas determinaciones es

νόμος, no φύσις; «en verdad» (ἐτεῇ) sólo es esto: «los átomos y el vacío»; en efecto:

1. Todo se compone de «indivisibles»: ἄτομα, o bien αἱ ἄτομοι ἰδέαι («las figuras indivisibles»); los indivisibles son «figuras» porque cada uno de ellos tiene una forma determinada y un tamaño determinado: son redondos o angulosos, lisos o ásperos, grandes o pequeños, y en general de una u otra forma, incluso las más irregulares; las formas son innumerables; en cambio, Demócrito excluye los caracteres estrictamente cualitativos, como: colores, sabores, etc.; estos caracteres son νόμῳ, no son «en verdad».

2. Los átomos no nacen ni perecen ni cambian en sí mismos, y su número es ilimitado. Todo nacer y perecer (por lo tanto, todo cambio) de las cosas consiste en el movimiento (puro traslado o cambio de posición, no cambio en sí mismos) de los átomos.

3. También en Demócrito aparece la oposición de τὸ ὄν y τὸ μὴ ὄν como oposición de *lo ente* y *lo no ente*. En efecto: lo otro que los átomos («en verdad») es «el vacío» (τὸ κενόν), al que Demócrito llama también τὸ οὐδέν y τὸ μηδέν («la nada»), mientras que a los átomos les llama τὸ ναστόν («lo lleno») y τὸ δέν (como si en castellano dijésemos «la ada», frente a «la nada»). Tesis característica de Demócrito es la de que el vacío («la nada») *es*: «No más *es* la ada que la nada» (B 156). Si no hubiese vacío, los átomos encajarían perfectamente unos en otros, todo sería igualmente compacto, absolutamente lleno, y no podría haber movimiento alguno, porque, teniendo en cuenta que la forma y el tamaño de cada átomo (sus únicas características) son absolutamente fijos, no podría haber ni un «a dónde» ni un «por dónde». Si los átomos son infinitos en número, el vacío es infinito en magnitud.

4. El movimiento de los átomos no se remite a nada, tiene lugar —digamos— «porque sí», es, como dicen reiteradamente las fuentes aristotélicas, τὸ αὐτόματον, el automovimiento, el movimiento que no tiene causa; a partir de este principio, o de esta ausencia de principio, «se produce el torbellino (δίνη, en los fragmentos δῖνος) y el movimiento que ha discernido y dispuesto el todo en ese orden» (Aristóteles, Phys. B 4, 196 a 26-28). Y, sin embargo, Demócrito insistió en que «nada tiene lugar casuálmente», en que «todo se produce por necesidad» (y esto dice una frase concretamente atribuible a Leucipo). En esta afirmación del αὐτόματον por un lado y de la ἀνάγκη («necesidad») por el otro no hay contradicción alguna: todo es necesario porque *el* orden del todo no deja fuera nada, lo ha determinado todo; pero este orden mismo, que consiste en el movimiento de los átomos, en el «torbellino», a su vez no se deja explicar por nada ni remitir a nada; es «porque sí»; por lo tanto, es azar.

5. Teofrasto nos transmite la teoría democrítea de la sensación, de la cual expondremos algunos rasgos:

> El ver tiene lugar por la presencia de algo «en la pupila». Esto ocurre así: de todo (lo visible, las cosas) se producen ciertos «efluvios» (ἀπορροαί); lo que «emana» son εἴδωλα («imágenes»), que «tienen la misma forma» (son ὁμοιόμορφα) que aquello de lo cual emanan: estos εἴδωλα (toda esta terminología no es de Demócrito, sino de la transmisión aristotélica) no comparecen inmediatamente en la pupila, sino que el aire que está entre lo visible y el ojo es «oprimido», y, por tanto, «conformado», por obra a la vez de lo vidente y de lo visto. Y de modo similar por lo que se refiere a las demás sensaciones.

Lo sensible es para la vista el color, para el oído el sonido, para el gusto el sabor, etc. Pero lo sensible (estas cualidades) no es «en verdad», sino que, tal como lo sentimos, no es otra cosa que una situación o modificación de nuestro sentir, que depende a la vez de nuestra propia constitución y de lo que sobreviene y hace resistencia. «En verdad» son los átomos y el vacío, y los átomos no son más pesados o menos pesados unos que otros, ni verdes ni azules, ni calientes ni fríos, sino sólo figura y tamaño; la verdad que se oculta tras cada sensación consiste en figuras (átomos) y colocación de estas figuras unas con respecto a otras.

> Así, la sensación de mayor o menor peso responde a que los átomos estén más o menos juntos, por lo tanto a que haya menos o más vacío; los sabores dependen de la forma de los átomos (así, lo ácido es de átomos pequeños y angulosos, con entrantes y salientes); los colores, de la configuración de los átomos y los huecos entre ellos (así, lo blanco es lo liso y de poros rectos); de modo similar explica Demócrito el calor, la dureza, etc.

6. Los átomos de forma esférica constituyen el fuego, y Demócrito hace consistir en ellos el *alma*. Aristóteles, que nos transmite esto, coloca a Demócrito entre los que consideran el alma en primer lugar y fundamentalmente como «lo que mueve» (τὸ κινοῦν). Piénsese que un agregado de figuras esféricas es internamente más móvil que uno de cualesquiera otras figuras, y que las figuras esféricas son las que más fácilmente atraviesan cualquier medio, así como las más adecuadas para mover a lo demás.

Hemos empezado esta exposición asociando en cierto modo a Demócrito con la Sofística, por la contraposición de νόμος a «verdad». Ahora bien, Demócrito pretende mantener firme la noción de «verdad»,

la noción de *lo que (verdaderamente) es*. Para Demócrito hay verdaderamente verdad, hay un punto sólido y una norma, mientras que la «verdad» de la Sofística sólo se manifestaba como revelación de la inconsistencia esencial, como ausencia de una verdad. En Demócrito, las cualidades que percibimos no son verdad, pero hay una oculta verdad. Pues bien, esto mismo se manifiesta en el plano «ético»: frente a la aparente felicidad del poseer y gozar de cosas diversas, que pertenece al mismo plano que la percepción «oscura», hay una felicidad (εὐδαιμονίη) verdadera, a la que Demócrito llama εὐθυμίη («buen ánimo»), que no reside en otra cosa que en la propia actitud y conducta del hombre, por lo tanto en su principio motor, en el alma. En efecto, la conducta conveniente (πράττειν ἃ δεῖ: «hacer lo que se debe») tiene lugar en virtud del φρονεῖν, y el φρονεῖν acontece «al tenerse el alma en la justa proporción por lo que se refiere a la mezcla» (A 135; estas palabras son seguramente textuales de Demócrito); «la mezcla» es la mezcla que constituye el cuerpo, pero la συμμετρία (la «justa proporción») la hace residir Demócrito en el alma, porque ésta es lo que gobierna (mueve) el cuerpo; aunque el cuerpo reciba el embate de esto, lo otro o lo de más allá, del alma depende el mantener la proporción, la justa medida, la serenidad; esto es la εὐθυμίη.

Vamos a traducir algunos de los fragmentos «éticos» de Demócrito. Se conservan bastantes; además, hay una colección de sentencias transmitida bajo el nombre de «sentencias de Demócrates», que ha sido incluida en la serie de fragmentos de Demócrito (son los B 35 a B 115), aunque se trata sólo de una hipótesis.

B 2. *Por el* φρονεῖν *tienen lugar estas tres cosas: el discurrir bien, el decir bien y el hacer lo que se debe.*

B 3. *El que ha de tener buen ánimo, es preciso que no haga muchas cosas, ni por su cuenta ni en común, y que lo que haga no lo emprenda fiado en su propia fuerza y* (en su propia) φύσις; *sino que de tal modo se guarde, que incluso, cuando la fortuna sobreviene y conduce —en virtud del parecer— al «más», desista y no se proponga más de lo que es posible. Pues la magnitud conveniente es más firme que la grandeza.*

B 43. *El pesar por las acciones vergonzosas es la salud de la vida.*

B 45. *El que comete injusticia es más desdichado que el que la padece.*

B 62. (Es) *bueno no el no cometer injusticia, sino el ni siquiera desearlo.*

B 68. *El hombre* (es) *digno o indigno no sólo por lo que hace, sino también por lo que quiere.*

B 69. *Para todos los hombres lo mismo el bien y la verdad, mientras que el placer* (es) *distinto para cada uno.*

B 118. (Demócrito dijo que) *prefería descubrir una sola cosa a poseer el imperio de los persas.*

B 171. *La felicidad* (εὐδαιμονίη: «tener buen δαίμων») *no reside en ganado ni en oro;* (es) *el alma la morada del* δαίμων. (δαίμων es lo que en Heráclito, B 119, hemos traducido por «el dios»).

B 175. *Antes y ahora, son los dioses los que dan a los hombres todo lo bueno. Pero, cuanto es malo y funesto y nocivo, eso ni antes ni ahora lo donan los dioses a los hombres, sino que éstos mismos incurren en ello por ceguera de ánimo y falta de juicio.*

B 189. *Lo mejor para el hombre es conducir hasta el final su vida lo más con buen ánimo y lo menos afligido. Y esto ocurre si uno no hace consistir el placer en lo perecedero.*

B 207. *Es preciso elegir no todo placer, sino aquel que se refiere a lo bello.*

B 242. *Más* (hombres) *se hacen buenos por ejercicio que lo son por* φύσις.

B 244. *Lo vil, no lo digas ni lo hagas aunque estés solo; aprende a avergonzarte ante ti mismo mucho más que ante los otros.*

B 247. *Para el hombre sabio toda la tierra es accesible; pues del alma buena es patria todo el* κόσμος.

4

(Sócrates y) Platón

4.1. Introducción a Platón

El hecho de que para hablar en general de la Sofística hayamos tenido que recurrir a Platón expresa algo importante. Dijimos allí (3.4) que, frente a los sofistas, Platón rehusa expresamente atribuir a un saber que ya no sería ninguno de los saberes particulares característica alguna del saber ordinario, esto es, del saber acerca de cosas. Más aún, en cierta manera, como veremos, Platón caracteriza aquel «saber» del filósofo precisamente por la negación de los caracteres del saber ordinario. Ahora bien, ¿qué características son éstas, las del saber acerca de las cosas, las del saber ordinario, características que Platón excluye para el saber del filósofo o por cuya exclusión, en cierta manera, define el saber del filósofo? Lo cierto —y de ahí el que hayamos tenido que referirnos a Platón para hablar en general de la Sofística— es que sólo en el choque de Platón con los sofistas se percibe cuáles son las características en cuestión; sólo por el hecho de que Platón pone de manifiesto la ruptura de la filosofía con esas características se percibe cuáles son ellas. Y lo que se pone de manifiesto es un sentido del saber (esto es: en principio del saber ordinario, de cada uno de los saberes particulares) que ya no es el originario sentido griego de σοφία, ἐπιστήμη y τέχνη que todavía recordamos al comienzo de nuestro capítulo sobre la Sofística. Insistamos en que aquel sentido es el que las palabras en cuestión tienen siempre en Grecia, incluso en los sofistas y en Platón; lo que ocurre es que de y sobre ese sentido empieza a constituirse una cierta *interpretación de* él que acabará por desplazarlo, si bien, cuando haya ocurrido esto último, Grecia habrá terminado y, por lo tanto, ya no estaremos ni en Platón ni en Aristóteles. Tal interpretación del saber forma parte del mismo fenómeno que el hecho de que se constituya la noción de un saber que no es ninguno de los saberes acerca de cosas. Para comprender esta conexión es preciso que se tengan simultáneamente presentes cosas dichas hasta aquí en diversos momentos, en particular en 1, en 2.4 y en la parte general de 3.4. Se caracterizó, en efecto, como «no tematizante» el «saber» en el sentido propio de las palabras griegas que significan saber, y se dijo que la «tematización» comporta una parada o detención

o corte de aquel acontecer en el que propia y originariamente un zapato es reconocido precisamente como zapato, un bosque como bosque y un amigo como amigo; por otra parte, se indicó que cierto estrechamiento de la cuestión a la que la filosofía apunta es, sin embargo, inherente a la ruptura filosófica misma, se relacionó esto (en 1) con la asunción final de la cuestión filosófica como «cuestión del ser», entendiendo la ocurrencia en este giro de la palabra «ser» a partir del análisis aristotélico del decir en ὑποκείμενον y κατηγορούμενον. Lo que nos interesa ahora es hacer notar que la interpretación del saber y el decir en términos de ὑποκείμενον y κατηγορούμενον, de «algo *de* algo», es precisamente la interpretación «tematizante» o, más exactamente, aquella interpretación en la cual el saber o el decir aparecen como «tematizantes». Lo que hay, en efecto, en esa interpretación es que el decir siempre ya presupone algo que está ya ahí y a lo cual se refiere, es decir, siempre ya ha dado por fijado algo de lo cual trata. Si ὑποκεῖσθαι («estar ya ahí») es verbo «de estado», el correspondiente verbo de producción (el «poner» que corresponde a ese «estar» o «yacer») es ὑποτίθεσθαι, y este es el verbo griego que corresponde a lo que hemos llamado en castellano «tematizar».

Llamaremos «interpretación apofántica del saber y el decir» a aquella interpretación que hemos vinculado con el análisis aristotélico citado. Bien entendido que a esa denominación no le reconocemos otras connotaciones que las que expresamente hemos dicho o diremos. En particular, no asociamos la interpretación apofántica con restricción alguna de lo que hoy llamaríamos la estructura «lógica» del «enunciado», pues no se ha dicho en modo alguno que ὑποκείμενον y κατηγορούμενον hayan de tener expresiones separables, o sea, no se ha dicho que el decir haya de ser siempre traducible a la fórmula «A es B»; lo que se ha esbozado no es ningún análisis de fórmulas y no trata de la «estructura lógica». Ni Platón ni Aristóteles tienen una concepción «lógica», esto es, «proposicional», del saber o del decir. A lo sumo, la concepción lógica o proposicional resultará de la interpretación que encontramos iniciándose en Platón y Aristóteles, pero sólo cuando ésta haya olvidado qué es lo que pretende interpretar y se haya convertido ella misma en la cosa.

Pues bien, aun sin emplear precisamente las palabras ὑποκείμενον y κατηγορούμενον, Platón es el primer autor que nos presenta la que acabamos de llamar interpretación apofántica del saber y el decir. Lo que ocurre es que, a la vez, Platón rechaza continuadamente aplicar esa interpretación al propio «saber» que el filósofo pretende. Podemos decir que la interpretación apofántica, en Platón, es referida a la δόξα,

esto es, al saber ordinario, al saber *de cosas,* a la presencia *de las cosas.* Y, comoquiera que la filosofía tiene lugar como ruptura o distancia frente al saber ordinario, el que la filosofía *no* sea ella misma apofántica no es mera caracterización negativa externa, sino algo que, debidamente desarrollado, conduce al centro del pensamiento de Platón. Para acercarnos a ello consideraremos por un momento las cuestiones, sólo aparentemente externas, de la forma literaria de la filosofía y el papel de la escritura; las consideraremos como aspectos de la cuestión filosófica central, y no meramente como problemas del modo de expresión.

Para todo lo posterior a Grecia, empezando por el Helenismo e incluyéndonos a nosotros mismos, resulta evidente que, en principio, la filosofía asume la forma literaria de lo que en sentido amplio llamamos prosa enunciativa o doctrinal; es decir: cualquier apartamiento de esta forma literaria constituye una «marca». Sería, sin embargo, desafortunadísimo tomar como uno de tales apartamientos el diálogo de Platón, porque, cuando Platón escribe, todavía no hay el referente de la prosa enunciativo-doctrinal como forma en principio normal; incluso puede decirse que no hay, en general, esa forma literaria, o que la hay sólo de manera tentativa y germinal; en Grecia no llega en absoluto a constituirse esa forma literaria normal de la filosofía. El diálogo platónico se relaciona, ciertamente, con la prosa enunciativo-doctrinal, pero de muy otra manera, a saber, en el sentido de que es la constante *ruptura con* o *distanciamiento frente a* lo enunciativo-predicativo. Ello empieza ya por el hecho de que haya algo así como una situación escénica, lo cual implica que las enunciaciones se sitúan en una distancia, o que autor y lector se sitúan en una distancia frente a ellas; y se desarrolla mediante un amplio y sofisticado repertorio de técnicas de distanciamiento y destematización (diálogo contado por alguien que a su vez lo oyó contar a otro, doctrina aludida como cosa ya conocida, diversos modos de exposición no asertiva); puede decirse que no tenemos *ni una sola* manifestación de Platón que no esté enmarcada en estos recursos. En Platón, pues, la forma enunciativo-doctrinal está ciertamente presente, pero está como aquello *frente a lo cual* se distancia la filosofía. Dicho todavía de otra manera: la forma enunciativo-doctrinal es solidaria de eso que hemos llamado la concepción apofántica del saber y el decir, concepción que está en Platón por lo que se refiere al saber ordinario, a la δόξα, por lo cual la actitud del filósofo es para Platón mismo constante ruptura o distancia con respecto a precisamente ese modo de saber.

En este mismo círculo de cuestiones debe incluirse también el hecho de que Platón considere que el saber del filósofo no puede ser escrito. Evidentemente no se refiere al hecho material de la escritura, sino

a que éste comporta la fijación de tesis, las cuales, en cuanto tesis, esto es, tomadas ellas mismas en el marco de la interpretación apofántica, son precisamente aquello frente a lo cual el saber del filósofo es distancia. Una vez más, la negación no es externa, sino una distancia o ruptura esencial a la cosa misma de la que se trata. La filosofía no se escribe ella misma, no en el sentido de que sea ajena a la escritura, sino porque tiene lugar en la continuada ruptura con (o distanciamiento frente a) aquello que en la escritura tiene lugar. Por eso mismo, el rechazo de que la filosofía pueda ser escrita no constituye modo alguno de descalificación (ni siquiera relativa) de la propia obra escrita (diálogos) de Platón, sino todo lo contrario, pues, en el sentido que hemos reconocido en la escritura, los diálogos no son otra cosa que precisamente la continuada ruptura con la escritura.

Cuando Platón establece expresamente la concepción apofántica del saber y el decir, sus palabras, para la dualidad que también hemos encontrado siguiendo a Aristóteles, son ὄνομα y ῥῆμα. El ὄνομα es la designación de algo, el «nombre»; el ῥῆμα es el decir propiamente dicho. La dualidad significa lo siguiente: sólo se designa, fija o establece algo por cuanto *de* ello se dice algo, o sea, por cuanto se le refiere o atribuye algo, y viceversa: el decir es a la vez un fijar algo *de* lo cual se dice. Establecemos (ὄνομα) algo como *cosa,* como *ente,* en cuanto que de ello decimos (ῥῆμα) algo, esto es, en cuanto que le referimos o atribuimos algo. No se nombra cosa alguna si no es *para* y *en el acto de* decir algo de ella. Así, pues, no podemos establecer algo como ente sin *dar por ya establecido* otro algo, a saber, eso que le referimos, eso que decimos de ello. Sólo reconozco a Teeteto como ente en la medida en que digo algo de él, y en rigor sólo entonces lo nombro (el nombre «separado» es una ulterior abstracción); sólo en la medida en que digo algo de él, por ejemplo, que es inteligente o que ríe, y entonces doy ya por establecido eso que se quiere decir con «ser inteligente» o «reír». En otras palabras: lo que se tematiza, se tematiza solamente por cuanto se le refiere otra cosa, la cual *no* se tematiza, sino que simplemente está supuesta como constitutiva en la tematización de la primera. Dicho todavía de otra manera: algo *es* en cuanto que le son atribuibles ciertas cosas y no ciertas otras; por lo tanto, en el *ser* de algo están supuestas esas cosas como atribuibles en general, está supuesto eso que constituye el sentido o significado de cada ῥῆμα, el «qué es ser...» referente a cada una de las cosas que pueden ser dichas de algo.

Eso que está supuesto como constitutivo del hecho de que algo sea es, pues: una constitución, un «qué es ser...» o «en qué consiste ser...», como, por ejemplo, qué es en general ser inteligente, qué es en general

reír, qué es en general ser hombre. Esa constitución, «qué es ser...», es designada por Platón con la palabra εἶδος. La palabra se relaciona (de manera sincrónica y evidente para el hablante griego) con el verbo «ver» y significa «aspecto», «figura», de donde, pues, configuración, constitución, conjunto de rasgos característicos[1].

Podemos, pues, expresar lo ya dicho también de la siguiente manera: en la tematización de algo está como constitutivo el ειδος, pero el εἶδος mismo *no* se tematiza, sino que está meramente supuesto en la tematización. O también: en el *ser* de algo, en que algo *sea*, está como constitutivo el εἶδος, y precisamente de manera que el εἶδος no es él mismo lo ente (lo que *es*), sino sólo aquello en lo que consiste el ser de lo ente.

Si el εἶδος es lo que está como constitutivo en el hecho de que algo sea, es decir, si es aquello en lo que consiste el ser de algo, entonces es el εἶδος el asunto de la filosofía. El εἶδος correspondiente a una cosa es el «en qué consiste ser» peculiar de esa cosa. Si llamamos saber «óntico» al saber referente a qué cosas son y qué son esas cosas, esto es, al saber ordinario, a lo que hemos llamado δόξα (cf. 2.4, etc.), y, en cambio, llamamos cuestión «ontológica» a la cuestión de en qué consiste ser y «ontología» al desarrollo de esta pregunta, entonces la cuestión del εἶδος es la cuestión ontológica en el sentido de que el εἶδος correspondiente a cierta cosa es el peculiar «en qué consiste ser» de ella, investigado en la «ontologia particular» referente al tipo o modo de ente de que se trate. El tránsito a la cuestión del εἶδος es el tránsito de lo óntico a lo ontológico. Ahora bien, esto debe plantear una aporía esencial y propiamente insuperable. Por una parte, es lo propio de la filosofía la pregunta acerca de «qué es ser» cada una de las cosas que «decimos de» algo, la pregunta por el εἶδος. Pero, por otra parte, al hacer esa pregunta, estamos tematizando el εἶδος mismo y, por lo tanto, no lo estamos tomando como εἶδος, sino que lo estamos convirtiendo en aquello que él *no* es, pues habíamos quedado en que el εἶδος es lo que *no* se tematiza ello mismo, sino que está como constitutivo en la tematización de la cosa. El εἶδος es el «ser», no *lo que* «es». Por lo tanto, la temati-

[1] Como palabra griega, «idea» es simplemente una variante morfológica de εἶδος sin diferencia apreciable de significado con respecto a esta última. Lo que ocurre es que en el uso posterior ha sido «idea» la palabra que ha asumido algunas de las cargas que la historia de la filosofía ha arrojado sobre lo que empezó siendo una palabra del lenguaje ordinario, en particular aquellas cargas que derivan no tanto de Platón como del «platonismo» convencional del que hablaremos más adelante. De todos modos, cuando en este libro empleemos la palabra «idea» con referencia a Platón, lo haremos con el sentido de εἶδος.

zación implicada en la pregunta por el εἶδος ha de ser, en la misma pregunta, eliminada, suprimida. De este modo la aporía reflejará exactamente el carácter del εἶδος como tal, pues lo que ocurrirá será que la tematización sólo habrá tenido lugar para ser suprimida, para expresar su propio fracaso, esto es, para que el carácter del εἶδος de rehuir la tematización resulte efectivo y expreso. Sólo por razones expositivas mencionaremos separadamente y por orden las dos caras de la aporía.

En primer lugar, el εἶδος efectivamente se tematiza. La consideración que priva en este primer momento es la de que, si el ser consiste en el εἶδος, a la cosa que es, a lo ente (a lo que en principio reconocemos como ente, o sea, a esto o aquello) no le pertenece propiamente el *ser,* porque el que esto o aquello tenga tal o cual determinación es por principio algo relativo y transitorio: que esto es blanco o caballo o viviente comporta que dejará de serlo y que no siempre lo ha sido (el viviente morirá, lo verde madurará o se marchitará, etc.), luego su propio «ser A» o «ser B» no es en verdad suyo propio. Y lo mismo por lo que se refiere no ya a la transitoriedad, sino también a la relatividad: ello es uno porque es una de las varias cosas que allí hay, pero es varios porque se compone de partes, etc. En cambio, viviente es siempre y solamente viviente, verde es siempre y solamente verde, caballo es siempre y solamente caballo, o sea: sólo al εἶδος mismo le pertenece propiamente el εἶδος; sólo él *es.*

Todavía dentro de esta misma cara de la cuestión, ¿cómo se investiga el εἶδος, o sea, en qué términos se aclara en qué consiste ser viviente, ser caballo, etc.? El εἶδος (diremos «la determinación») se aclara remitiéndolo a otros εἴδη (diremos «determinaciones»), derivándolo de y/o por ellos; así, una determinación resulta de otra «superior» por «división» (διαίρεσις), esto es, añadiendo a la determinación superior (llamada entonces γένος, diremos «género») otra, a la que llamamos «diferencia», la cual divide el género en dos. Aunque diremos «división» para traducir convencionalmente διαίρεσις, interesa destacar que Platón no lo piensa como lo que hoy llamariamos división «lógica», sino como una auténtica observación fenomenológica, es decir, el género tiene aquellas diferencias que tiene, no se lo puede dividir de cualquier manera (del mismo modo que no cualquier cosa que en lógica formal pueda considerarse como un «predicado» es un género o un εἶδος); en segundo lugar, y consecuentemente con ello, el proceso de división tiene un límite por abajo, que es el ἄτομον εἶδος (el «εἶδος indivisible»), esto es, aquella determinación que ya *no* comporta diferencias propias y a partir de la cual, por lo tanto, ya no hay división esencial, o sea, ya no hay en absoluto división en el sentido de división eidética (διαίρεσις),

sino únicamente aquello en lo que Platón no piensa y que para nosotros es la «división» meramente lógico-formal, que puede hacerse de infinitas y todas ellas igualmente arbitrarias y accidentales maneras.

Hasta aquí una de las dos caras anunciadas de la cuestión del εἶδος. La cuestión se planteaba —recordémoslo— con la pregunta «¿qué es ser...?» donde «...» es cualquier ῥῆμα, cualquier cosa que decimos *de* algo, porque ese *de* algo, fijar algo atribuyéndole determinaciones, presupone que las determinaciones están *ya de antemano* admitidas como a su vez algo y se quiere hacer explícita esta presuposición. La pregunta «¿qué es ser...?» es la pregunta socrática. En cada una de sus apariciones más características como personaje de los diálogos de Platón, Sócrates hace notar a su interlocutor que éste está suponiendo tranquilamente que aquello con lo cual caracteriza algo es a su vez algo, o sea, tiene algún sentido, es algo consistente; en la misma operación Sócrates hace ver al interlocutor que éste no está en condiciones de dar cuenta de eso que tranquilamente supone, o sea, no puede responder a la pregunta «¿qué es ser...?». Ahora bien, Sócrates tampoco responde a esa pregunta y, si en definitiva resulta «saber más» que el interlocutor, es sólo porque «sabe que no sabe»; ciertamente Sócrates no se queda con la boca abierta ante la pregunta, pues eso sería no plantearla, sino que averigua, remite de un «¿qué es ser...?» a otro, etc., pero lo que no hay es una respuesta; más bien es esencial que en cada momento ocurra la apariencia de una respuesta para que enseguida se ponga de manifiesto que lo que parecía respuesta no es tal. ¿Por qué tiene que suceder esto? Ya conocemos cuál es en general el porqué, a saber, que la tematización del εἶδος sólo tiene lugar para ser suprimida. Pero esto, como declaración general, es sólo una declaración externa; la supresión de la tematización debe tener lugar en la misma consideración fenomenológica de las determinaciones en cuestión, éstas deben rehusar ellas mismas la tematización, y el que esto ocurra (o sea, la segunda de las dos anunciadas caras de la cuestión del εἶδος) es la verdadera substancia del diálogo platónico. ¿De qué manera ocurre que el εἶδος rehuse la tematización? Dado que esto es lo que ocurre en todo el diálogo platónico, decir cómo ocurre es cosa que aquí sólo podemos hacer globalizando y tipificando, lo cual es ciertamente peligroso.

Por una parte, el proceso de la διαίρεσις establece determinadas dependencias de unos «¿qué es ser...?» con respecto a otros, lo cual comporta que, en sí mismo, ese proceso no da respuesta, sino que meramente remite de una forma de la pregunta a otra forma de la misma pregunta. No debe entenderse esto en el trivial sentido de que el proceso podría «prolongarse indefinidamente» y «nunca llegaríamos», etc. No se

trata de esto, sino de que el proceso de la διαίρεσις opera a la vez siempre ya con determinaciones que no responden al modelo de la διαίρεσις, o sea, que, estando siempre supuestas, constituyendo la posibilidad misma de la διαίρεσις, a la vez eluden siempre y en todo caso la tematización. Si por un momento pensamos que la direccion «hacia arriba» de la διαίρεσις (lo que Platón llama συναγωγή o σύνοψις) pudiera llegar a algo así como un vértice supremo, entonces ese vértice sería algo así como la determinación o género «ser» (ὄν o οὐσία); ahora bien, no hay en absoluto un modelo de ese tipo; con las determinaciones como «ser», «uno», «mismo», «otro», etc., ocurre lo siguiente: *a)* están siempre ya como constitutivas de la posibilidad misma de la διαίρεσις, ésta sólo es posible porque cada determinación es lo mismo consigo mismo y otro que lo otro, etc., y la διαίρεσις misma no es otra cosa que el ejercicio de esas categorías; *b)* por eso mismo, las determinaciones en cuestión no son en ningún caso contenidos de la διαίρεσις; ellas mismas escapan a la διαίρεσις. Atendiendo a que esas determinaciones, por de pronto como condiciones de la posibilidad de la διαίρεσις, entran en juego en la descripción de *cualquier* εἶδος, esto es, no son parte de alguna o algunas de las ontologías particulares, sino que están implicadas en cualquier investigación ontológica, las llamaremos determinaciones «ontológico-generales» u «ontológico-fundamentales». Que no son ellas mismas contenido de la διαίρεσις puede hacerse notar también en que una διαίρεσις efectivamente definitoria no puede partir de más arriba del punto en el que aparece una determinación cuyo contenido (lo que habría de tematizarse en la definición) toca lo ontológico-fundamental; así, la definición del «pescador de caña» en el diálogo *Sofista* tiene como punto de partida el τεχνίτης (el que posee una τέχνη); no es posible partir de más arriba, porque la noción de τέχνη es la de «saber», que es una noción ya ontológico-fundamental (de cualquier εἶδος ha de poder haber un saber); cuando se toca este tipo de determinaciones, la διαίρεσις sigue siendo, ciertamente, un modo de proceder al que de alguna manera se recurre (el lenguaje siempre es inadecuado, cf. lo que se dice del «mito» platónico en 4.3), pero ya no es el lugar en el que se decide; así, cuando después del «pescador de caña» le toca el turno al «sofista», determinación en la que están implicadas nociones ontológico-fundamentales, como las de «saber», «aparecer», «no ser», entonces la διαίρεσις ya no es en modo alguno unívoca y no es la regla del proceder, sino un recurso que se maneja desde fuera de ella misma.

En segundo lugar, hemos de ampliar el momentáneo ámbito de cuestiones expresas para tener una noción de qué cosas caen dentro de eso que hemos llamado «determinaciones ontológico-fundamentales». He-

mos dicho que Platón interpreta apofánticamente el «saber» designado por las palabras griegas que significan saber, las cuales —según hemos expuesto— designan un «saber habérselas con»; es decir: *lo que* Platón interpreta como presencia y ver (cf. lo que dijimos de la palabra εἶδος) es el entero saber habérselas con, saber tratar con. En el «decir» algo de una cosa, esto es, en el contemplar la cosa en la perspectiva de cierto εἶδος, lo que hay es una determinación de cómo tratar con la cosa. Volviendo a una ilustración ya empleada, el zapato sigue siendo «interpretado» precisamente en el acto de llevarlo en el pie, no en enunciados «acerca de» él; es el mismo llevar en el pie lo que ahora es filosóficamente entendido en términos de ἀπόφανσις. El «ver» que hay en el significado de εἶδος no es el «conocer» en oposición a la «conducta» ni cosa parecida, sino que es una interpretación de una única cosa, en la que no hay aún esas diferencias. Toda determinación, todo εἶδος, es, pues, también decisión y norma. Considerados desde este punto de vista (que sólo para nosotros, no para Platón, es un punto de vista particular y distinto), los εἴδη particulares (no ontológico-fundamentales) deciden de lo que procede hacer con (o en orden a) esta o aquella cosa o tipo de cosas. Y el remitir de esas determinaciones a las ontológico-fundamentales, por lo tanto el carácter limitado de la διαίρεσις y la condición propia e irreductible del εἶδος como tal (de lo ontológico como tal), se expresa ahora diciendo que el «saber habérselas con» esta o aquella cosa o tipo de cosas sólo tiene lugar dentro del «saber habérselas con» pura y simplemente. Tal saber-habérselas puro y simple, que en griego se llama ἀρετή, está vinculado no ya a este o aquel εἶδος, sino a algo que tiene que ver con la condición misma del εἶδος como tal, esto es, con la manera correcta de asumir el εἶδος y su relación con la cosa. Las determinaciones particulares (o sea, este o aquel εἶδος tomado en sí mismo, separadamente) son normas referentes a cómo habérselas con este o aquel particular tipo de cosas. Las determinaciones ontológico-fundamentales serían, pues, algo así como normas constitutivas del saber-habérselas pura y simplemente, partes o aspectos de la ἀρετή misma. Sin embargo, el fracaso de la tematización consistirá ahora en que el intento de fijar, como normas o pautas de conducta, tales aspectos o partes, o sea, de obtener algo así como figuras fijables de la ἀρετή, si bien es un intento que se produce necesariamente, pues es ni más ni menos que la pregunta «¿qué es ser...?» intentada a propósito de las determinaciones ontológico-fundamentales, acaba siempre en el fracaso.

Este fracaso de la pretensión de fijar figuras de la ἀρετή no significa (y ello concuerda con lo que hemos dicho en general del fracaso de la tematización del εἶδος) que deba renunciarse a dicha fijación, sino

más bien que la misma debe producirse para en definitiva fracasar en cada caso. Así, pues, el fracaso de las normas no significa que no deba haber normas, ni que éstas no deban cumplirse, ni que sea indiferente cuáles sean. Veamos lo que significa, empleando en primer lugar una sencilla ilustración; elogiamos, por ejemplo, una conducta cuando decimos que en ella hay «valentía» o «coraje»; ¿qué es esto?, ¿qué es ser valiente o corajudo?; consiste ello, sin duda, en una cierta firmeza; pero, puesto que ἀρετή es saber-habérselas, será «mejor» (si llamamos «bueno» a aquello cuyo carácter es la ἀρετή) aquella firmeza en la que hay un «saber qué se hace»; ahora bien, por otra parte, valentía y coraje hace referencia a un riesgo o incertidumbre, o sea, a un cierto «no saber qué se hace»; hay, pues, contradicción, en la valentía o el coraje, entre su carácter general de ἀρετή y su carácter específico de valentía o coraje. Otro interlocutor pretende entonces evitar la contradicción definiendo directamente la valentía como un saber, como el saber de lo temible y de lo inocuo en cuanto tales. Esta definición supera incluso la objeción según la cual no habría un saber de tales cuestiones en general, sino que cada saber particular sabría qué es lo temible y qué lo inocuo en su campo, por ejemplo: el médico en lo que se refiere a la salud, el agricultor en lo que concierne a la cosecha; esta objeción se supera considerando que, si bien el médico sabe qué es perjudicial y qué beneficioso para la salud, sin embargo, no siendo la salud incondicionalmente deseable o no siendo deseable por encima de cualquier cosa, no puede asegurarse que todo lo perjudicial para la salud sea temible y todo lo beneficioso para ella inocuo, e igualmente por lo que se refiere a la agricultura, etc.; es, pues, otra instancia, no el saber particular de cada caso, quien decide si algo es temible o inocuo; ciertamente, pero toda la substancia del argumento está en que es algún saber distinto de los saberes particulares el que distingue lo bueno de lo malo (esto es, el que decide por lo uno contra lo otro); con lo cual aquel saber de lo temible y lo inocuo en el que se hacía consistir la valentía resulta no ser otra cosa que el saber de lo bueno y lo malo, esto es, la ἀρετή. Y esto no ocurre sólo en el caso de la valentía; cualquier intento de fijar una figura de la ἀρετή acaba en que: o bien vamos a parar en la referencia a la ἀρετή en general (disolviendo la figura particular), o bien la figura que establecemos es falsa porque lo que describe no es incondicionalmente ἀρετή, o bien, si es alguna figura particular y a la vez es ἀρετή, entonces la figura carece de ἀκρίβεια, o sea, no determina suficientemente cuándo es el caso y cuándo no.

Nos hemos encontrado, pues, con la destrucción de la tematización, destrucción ahora descrita como fracaso de las normas. Tal fracaso, y

sólo él, hace ver el εἶδος precisamente *como* εἶδος. Tematizado, el εἶδος no es εἶδος, sino fórmula o cliché. Así, pues, el fracaso de las normas no sólo no conduce a la arbitrariedad, sino que solo él genera ἀκρίβεια, exacta definición; vale decir: sólo el no conceder en última instancia valor absoluto a ninguna norma, el ser capaz de percibir la insuficiencia *interna* de *cada* norma, genera una situación de definición, de ἀκρίβεια.

Encontrarse con el fracaso de la tematización es, pues, ni más ni menos que captar lo supremo y definitivo en el ámbito de los εἴδη. Ya adelantamos que lo que llamamos «tematizar» se dice en griego ὑποτίθεσθαι. El nombre de acción correspondiente a este verbo es ὑπόθεσις. Lo que esto tiene de parecido con el sentido moderno de «hipótesis» es únicamente el que tal establecimiento o fijación de un εἶδος deja fuera, como ya dijimos, la cuestión de si es el caso o no; en cambio, no es en absoluto «hipótesis» en el sentido de que esté pensado en relación con una posible verificación o desmentido empíricos. Más bien, la ὑπόθεσις está siempre para ser suprimida, pero no empíricamente, sino fenomenológicamente, en el examen del εἶδος mismo, de la determinación misma. El ἀναιρεῖν τὰς ὑποθέσεις, «suprimir o eliminar cada fijación o tematización de un εἶδος», es el saber último y definitivo. Este saber (ἐπιστήμη o τέχνη) o capacidad (δύναμις) es adjetivado por Platón como διαλεκτική (diremos «dialéctica», la forma femenina obedece a que los tres citados substantivos griegos para «saber» o «capacidad» son femeninos). Se trata de una palabra de la lengua común, sin uso específicamente filosófico antes de Platón, y, desde el punto de vista meramente léxico, su empleo aquí evoca inmediatamente lo perteneciente o relativo a discutir y refutar en el juego de pregunta y respuesta. De acuerdo con lo que hemos dicho del significado de ὑποτίθεσθαι, el rehusar la tematización, que es lo último y definitivo en el plano del εἶδος, se dice en griego τὸ ἀνυπόθετον (recuérdese lo dicho en 1 sobre el significado del «neutro singular con artículo»).

¿Cómo se llama eso supremo y definitivo en el ámbito de los εἴδη, que se capta en el fracaso de la tematización del εἶδος y no en ninguna otra parte? Ya antes de hablar de la ἀρετή podíamos habernos referido a ello con los nombres que entonces dimos a las determinaciones que allí llamamos «ontológico-fundamentales»: «uno», «mismo»/«otro», etc. Ahora hablamos de eso mismo, pero la consideración de la ἀρετή nos lo ha hecho ver a otra luz, desde que dijimos que precisamente en la pérdida de valor absoluto de las normas, no en el pasar de ellas, sino en la critica interna en la que ellas pierden la pretensión de valor absoluto, ahí y sólo ahí se produce definición, ἀκρίβεια, ahí y sólo ahí, como li-

quidación de la tematización, aparece aquello *de* lo cual es ese saber que llamamos ἀρετή. Es el saber de lo «bueno» como tal, o sea, de aquella determinación que es el carácter mismo de «bueno», el «bien»: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα: «la idea del bien», o sea, aquel εἶδος que es τὸ ἀγαθόν («el bien», según lo dicho en 1 acerca del «neutro singular con artículo»). En esa presencia (εἶδος), o sea, en la interna destrucción de cada tematización, aparece, como ya dijimos, cada εἶδος precisamente como εἶδος, no como cliché o fórmula; tal presencia es, pues, por así decir, el εἶδος en el que consiste el carácter mismo de εἶδος. Siendo así que sólo en eso hay εἶδος, a la vez puede decirse que ello mismo no es εἶδος alguno, puesto que es el rehusarse a cualquier ser-A o ser-B, la interna destrucción de la tematización, y en este sentido puede decirse que está «más allá del ser» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

Volvamos finalmente a la ya esbozada crítica de Platón a los sofistas. Decíamos que Platón comparte en cierta manera con ellos la pretensión de un saber que no es ninguno de los saberes particulares, de los saberes de cosas, pero que Platón reprocha a los sofistas el que éstos atribuyen a ese saber algunas de las características de los saberes de cosas. Ahora podemos precisar esto diciendo que los sofistas tratan de ese saber *como si* fuese (aunque no necesariamente dicen que es) un saber positivo, tético, mientras que para Platón sólo puede ser un saber elénctico (de ἔλεγχος: «refutación») y anairético (de ἀναιρεῖν: «suprimir», «abolir»). No en el sentido de que refute esto o lo otro como «falso», sino en el de que, cuanto él mismo reconoce, cuanto es sólido y firme, es sólido y firme sólo para que (y en el sentido de que) su disolución no sea la trivial detección de un error, sino el esencial substraerse propio de la verdad. Por eso mismo, cuanto quepa hacer en el sentido de «transmitir» ese saber, nunca será comunicar ni demostrar tesis alguna, sino sólo preguntar para que el interlocutor produzca aquello que en ese mismo preguntar y responder ha de ser refutado.

4.2. Platón: ¿qué decir de Sócrates?

Indicamos a continuación los títulos de los diálogos de Platón en un orden que *pudiera ser próximo al* cronológico: «Apología de Sócrates», «Critón», «Ión», «Lisis», «Laques», «Cármides», «Eutifrón», «Hipias menor», «Hipias mayor», «Protágoras», «Gorgias», «Menón», «Eutidemo», «Menéxeno», «Crátilo», «Banquete», «Fedón», «República», «Fedro», «Parménides», «Teeteto», «Sofista», «Político», «Filebo», «Timeo», «Critias», «Leyes». De las cartas pueden ser auténticas las VI, VII y VIII.

Platón (427-347) era ateniense de ilustre familia. Fue en su juventud uno de los que se relacionaban con Sócrates (muerto en 399 y nacido hacia 470). Después de la muerte de éste, Platón permaneció al margen de los asuntos de la πόλις ateniense; más dudoso es hasta qué punto intervino como consejero en cosas que ocurrieron en Siracusa, lugar por el que pasó en algunas de las varias etapas viajeras de su vida; en todo caso, la habitual operación de relacionar este tipo de episodios con el que en la obra de Platón haya construcciones como la del diálogo «República» es objetable no sólo por los reparos metodológicos que debe suscitar el mezclar la biografía en la interpretación filosófica, sino también por las dudas que más abajo (4.3) se esbozarán acerca del carácter de las mencionadas construcciones.

Ya en 4.1 hemos mencionado a Sócrates como aquel personaje que más frecuentemente en los diálogos de Platón pregunta «¿qué es ser...?», es decir, plantea la cuestión del εἶδος para a continuación mostrar el fracaso *interno* de cada intento de responder a esa pregunta. Completando lo allí dicho, añadamos que generalmente el interlocutor de este preguntar socrático es alguien a quien se considera «sabio» en uno u otro aspecto, y que normalmente la pregunta por el εἶδος es en principio aceptada por el interlocutor, pero no así el continuado fracaso de los sucesivos intentos de responderla o la actitud socrática de mostrar sin concesiones ese fracaso. Ello se relaciona con que se considere a Sócrates como un corruptor y finalmente se le condene a muerte. Sócrates se empeña en seguir el juego hasta el final; la intención de sus acusadores y

jueces no parece haber sido la de matarlo, sino la de obligarlo a proponer él mismo una pena menor; incluso después de la condena a muerte, no le hubiera sido difícil huir, pero tampoco en esto quiso facilitar las cosas a sus interlocutores.

La pregunta por el «Sócrates histórico» está, sin duda, en estos términos, mal formulada, porque el Sócrates de los diálogos es mucho más genuinamente histórico que cualquier Sócrates reconstruido a partir de unas u otras fuentes. En todo caso, hay que dejar constancia de que Sócrates es un personaje conocido también por fuentes distintas de Platón, un personaje que, en efecto, preguntaba «¿qué es ser...?» y fue condenado a muerte. Carece de sentido preguntar si esas otras fuentes (como Jenofonte o el mismo Aristóteles) confirman la figura platónica de Sócrates, porque esa figura, con independencia de hasta qué punto corresponde a algo «real», no podía haber sido plasmada literariamente por escritor alguno que no fuese Platón.

Aristóteles (Metaph. M, 1078 b 27 ss.) resume la contribución de Sócrates en dos fórmulas. La primera de ellas es οἱ ἐπακτικοὶ λόγοι, esto es: aquel proceder mostrativo (λόγος, λέγειν) que se encamina (ἐπάγειν: encaminar[se]) por encima de lo ente, de la cosa, en dirección a aquello en lo que consiste el ser (es decir: el «ser...») de eso ente. Esto concuerda con la caracterización que en 4.1 hemos hecho del Sócrates platónico como aquel que plantea la cuestión del εἶδος. Con lo mismo concuerda también la segunda de las dos fórmulas con las que Aristóteles caracteriza la posición de Sócrates: τό ὁρίζεσθαι καθόλου, esto es: el definir de modo general, el no contentarse con decir que tal o cual conducta es —por ejemplo— valiente, sino pretender decir de modo general *qué es ser* valiente.

Aristóteles añade en el mismo pasaje que, de eso que se busca en el proceder socrático que él mismo acaba de caracterizar, esto es, del εἶδος, Sócrates no hace algo separado o separable, vale decir: no lo hace ente. La verdad es que tampoco aquí encontramos una divergencia clara con respecto al proceder socrático de los diálogos de Platón, tal como lo hemos descrito en 4.1, pues hemos dicho que la tematización del εἶδος (el hacer de él algo ente) es allí un intento que debe ocurrir sólo para fracasar; el intento lo hay por el solo hecho de plantear la pregunta «¿qué es ser...?», o sea, de hacer eso que Aristóteles expresamente atribuye a Sócrates, y que el intento ocurra sólo para fracasar es lo que ya hemos descrito. ¿Qué es entonces aquello cuya *no* atribuibilidad a Sócrates hemos de inferir de la citada expresión de Aristóteles? No otra cosa que la expresión «mítica» de la que hablaremos en 4.3, lo que allí llamaremos la «topología» con todo lo que es inherente a ella, a saber:

los viajes del alma, la previvencia y pervivencia de ésta, etc.; todo lo cual tampoco en Platón es doctrina, sino eso que llamaremos «mito»; ahora bien, es razonable admitir que en el «Sócrates real» no se dio ni siquiera como «mito».

Por otro lado, el mismo Aristóteles nos dice en otra parte (Metaph. A, 987 b 1 s.) que Sócrates ejerció su proceder en lo referente a la conducta y «no a la φύσις toda». En 4.1 hemos dicho que la cuestión de la ἀρετή es lo mismo que también aparece como cuestión de aquellas determinaciones que allí llamamos «ontológico-generales» u «ontológico-fundamentales», o, si se prefiere decirlo así, que la cuestión del «bien» es la misma que la de «uno», «mismo»/«otro», etc. Ahora bien, es cierto que es la expresión en términos de conducta, de ἀρετή, la que no puede ser referida en particular a ninguna de las etapas verosímilmente delimitables dentro de la obra de Platón, sino que se encuentra desde el primer diálogo hasta el último; es también ese tipo de exposición el que, incluso en los diálogos de Platón, aparece más específicamente vinculado a la figura de Sócrates. ¿Tiene algún especial significado esta prioridad de la expresión en términos de conducta? Para responder a esta pregunta hemos de recordar cómo en 1 comparábamos la designación del asunto de la filosofía por Aristóteles con las todavía meramente esporádicas designaciones de lo mismo en la Grecia arcaica; en aquélla se mencionaba el manifestarse, la presencia, en éstas también, pero, en éstas, con la connotación de que el manifestarse o la presencia consiste en una distancia, ruptura o abertura, en un «entre». Damos por asumidas todas las matizaciones que allí hicimos. La noción de εἶδος, designación general de la problemática de Platón y de Sócrates, es ciertamente una noción de manifestarse o de presencia, tal como las que en 1 introducíamos de la mano de Aristóteles; por otra parte, esa presencia, aspecto o figura (εἶδος), y el correspondiente «ver», tal como hemos expuesto en 4.1, no son parte alguna, sino una cierta interpretación del todo; el «ver» no es el «conocimiento», sino la conducta, y «mirar a» esto o «a» aquello es una expresión habitual de Platón para designar el conducirse de esta o aquella manera. No hay, pues, todavía, una esfera específica de lo «cognoscitivo». Lo que sí hay, en cambio, es lo siguiente: si en el «entre» había una decisión, un contraponerse o enfrentarse algo a algo, una cuestión, ahora la cuestión, la alternativa, la contraposición, está en si el «ojo» mira o no en la dirección adecuada. La verdad, en cuanto que es una cuestión, una alternativa, una contraposición, empieza a ser una cuestión que se juega en «nosotros», en el «hombre», en la conducta.

4.3. Platón: en torno al «mito»

En 4.1 expusimos cómo en Platón aparece ya la interpretación enunciativo-predicativa del saber y el decir, pero precisamente *como interpretación,* esto es: el saber y el decir de los que se trata no son la proposición o el enunciado, sino aquel sentido de «saber» en el que quien sabe de colores es el pintor, etc.; lo que ocurre es que de ese saber se da una interpretación en términos de ὄνομα y ῥῆμα, que, por así decir, funda (no da por supuesta) la ulterior noción de enunciado o de proposición. Aun con esta matización, la interpretación enunciativo-predicativa es referible en Platón solamente (ya lo dijimos en 4.1) al saber y el decir ordinarios, a la δόξα, y, si decimos que no es referible en cambio al saber del filósofo, este «no» no es de mera delimitación, sino interno; quiere decir que la filosofía es la constante ruptura frente a aquel saber al que se refiere la interpretación enunciativo-predicativa. Vimos allí mismo la relación que esto tiene con la forma de diálogo, y también vimos cómo esa distancia o ruptura con respecto al juego que se juega es la condición para poder percibir el juego mismo[2]. Ahora nos corresponde mencionar otro aspecto de la misma cuestión. La ruptura con el saber y el decir ordinarios, para los que vale la interpretación enunciativo-predicativa, es precisamente eso: ruptura, distancia; no es instalarse en algún otro modo de saber o decir; la pregunta filosófica no tiene estatuto; es irreductiblemente desarraigo. No tenemos otro modo de decir, y, sin embargo, el que tenemos es esencialmente inadecuado. No queda, pues, otro remedio que emplear, ciertamente, ese lenguaje inadecuado, pero reconociendo expresamente que es inadecuado. Esto, que ya apareció a propósito de la naturaleza del diálogo en general, tiene también como manifestación más particular lo siguiente: puede ocurrir que en cierto tramo del diálogo se adopte un modo de expresión que, dentro de ese tramo, es sin reparos enunciativo-predicativo, óntico, digamos narrati-

[2] La palabra θεωρία designa la actividad o actitud del θεωρός, y éste es el que participa en un juego viniendo de fuera, el que está dentro y a la vez en una distancia.

vo-descriptivo, que «cuenta una historia»; lo que ocurre entonces es que, en el conjunto del diálogo, ese tramo aparece enmarcado de alguna manera que produce una distancia expresa, no sólo la que es ya inherente a la mera forma de diálogo en general, sino algo que distancia específicamente frente a la «historia» que se «cuenta». La «historia» en cuestión es lo que llamamos, hablando de Platón, un «mito». Evidentemente ya no se trata del sentido primario de la palabra «mito» (μῦθος), al que hicimos referencia en 1.

De un «mito» ha de ser cuidadosamente diferenciado un «símil». Los elementos de contenido de este último son cada uno de ellos «imagen de» algo que, por su parte, tiene también su nombre propio, distinto de la figura por la que aparece representado en el símil, incluso sin perjuicio de que el nombre propio pueda a su vez ser «mítico». El símil, pues, se explica o descifra; tiene unas claves. No así el mito, cuyo carácter de tal es irreductible, porque estriba en la esencial inadecuación del lenguaje. Tal irreductibilidad, de acuerdo con lo que acabamos de decir, no significa en modo alguno que hubiésemos de asumir los enunciados del mito como *tesis*, es decir, como algo «verdadero» o «falso».

En la expresión mítica de Platón hay algunos elementos recurrentes, que seleccionaremos para ocuparnos someramente de ellos. No sin antes aclarar que, cuando hacemos corresponder un elemento del mito de Platón con algo que nosotros mismos exponemos con nuestras palabras, ello no significa en modo alguno que reduzcamos el mito o adoptemos una forma de expresión no mítica. En el sentido que con referencia a Platón acabamos de dar a «mito», toda exposición filosófica comporta ese elemento. No eliminamos el mito; simplemente adoptamos otro, lo cual tiene un doble valor: quizá optamos por un material mítico que dé al lector actual menos facilidades para el malentendido, y, en todo caso, por el mero hecho de cambiar el tipo de mito, señalamos la distancia con respecto al mito en general, cosa que Platón evidentemente quería.

Dijimos en 4.1 que la cuestión filosófica es en cada caso, a propósito de cada tipo de cosa, «¿qué es ser...?» y que, en cuanto que el ser (el «ser...») no es ente alguno, o sea, el εἶδος no es cosa, esa tematización del εἶδος, ese intento de decir qué *es* «ser...», ha de fracasar, se produce para fracasar. La expresión mítica de esto, de que el εἶδος sólo *es* rehusando a la vez el *ser*, eludiendo la tematización, es que el εἶδος es «en otra parte» o «allá»; algo así como un «lugar» de los εἴδη, distinto de «este» «lugar», del «lugar» de las cosas. La expresión mítica es una *topología*, una doctrina de lugares, de «allá» y «aquí».

Vimos en 4.1 y 4.2 de qué manera la cuestión de la verdad o de la ἀρετή se juega para Platón en la conducta y de qué manera ésta es

interpretada como un «ver» y el conducirse como un «mirar a». Se trata de si miramos al εἶδος o, por el contrario, no levantamos la vista de la cosa; al decirlo así, estamos ya empleando el modo de hablar topológico, del que acabamos de decir que constituye en Platón mismo la expresión mítica de la problemática. Eso que se encuentra en cada momento en la alternativa de quedarse cabe la cosa o dirigir la mirada al εἶδος es el «alma».

Por otra parte, esa alternativa en la que el alma en cada momento se encuentra ya, no puede ser ninguna especie de neutralidad en principio entre ambos términos, pues todo arrancó de que, al ser el decir (y, por lo tanto, el saber) interpretado como la articulación de ὄνομα y ῥῆμα, se considera que todo mencionar algo estriba ya en una cierta caracterización de ese algo, o sea, que algo «es» en cuanto que «es...», es decir, que se dispone ya de antemano de una posible caracterización, del sentido de un posible ῥῆμα; que nada se podría decir ni saber si el εἶδος correspondiente no fuese ya de algún modo conocido; o sea: que aprendemos o tomamos nota sólo en cuanto que *siempre ya* sabemos. La expresión mítica de esto es que el aprender es *recordar,* esto es: siempre, en efecto, sabemos *ya,* pero en olvido; el tropezarnos con las cosas despierta en nosotros el recuerdo de cada εἶδος. Esto significa hablar míticamente de un «antes» del «alma» en relación directa con lo de «allá», con los εἴδη, y, por lo tanto, de una cierta pertenencia del «alma» al «allá», de un estar, ir y venir del «alma» entre «aquello» y «esto» y de que el habitar del alma entre las cosas resulta de una «caída» desde aquello a lo que el alma, sin embargo, sigue perteneciendo y a lo que de alguna manera puede retornar.

El alma aparece así, pues, como el elemento en el que se anuda la problemática de los «dos» «lugares»; está «aquí» y pertenece a «allá», es la presencia aquí del allá. Así, pues, cuando se habla míticamente de «este» mundo, puesto que la presencia de cada cosa no consiste sino en su capacidad de hacer «recordar» la idea, ocurre que, por una parte, a «este» mundo se le atribuye «alma», se lo considera un «viviente» y, por otra parte, se dice que el ser de las cosas es haber sido producidas con arreglo a las ideas. Veamos primero con un poco más de detalle este último concepto. Para Platón todo producir es «mirar a» la idea de lo que ha de ser producido; el «artesano» es el que tiene aquel «saber» que consiste en tener a la vista el εἶδος de lo que se ha de producir; trasladado esto míticamente al «mundo» (a «este» mundo), significa que el artesano es alguien que conoce «aquel» mundo por así decir en su conjunto, que tiene a la vista los εἴδη en general, que es justamente lo que no se admite de «mortal» alguno; el artesano no es ahora poseedor de este o

aquel saber, sino pura y simplemente sabio, y es, pues, «dios», dígase «el dios» o «un dios», pero para un lector moderno es preciso advertir aquello que para un griego no tenía alternativa (cf. 1), a saber, que ese «dios» (y cualquier «dios» griego) es *finito;* independientemente de con qué expresión nos quedemos para la relación del artesano con las ideas, el que el citado contemplar significa acatamiento a algo en cierta manera externo a la propia acción del artesano viene dado también por el hecho de que éste no puede en modo alguno plasmar el mundo de las ideas tal cual es, sino que está limitado por el elemento «en» el cual (el «receptáculo», el «lugar»: χώρα) se efectúa la plasmación, elemento que aparece designado como ἀνάγκη («necesidad» en contraposición a proyecto, designio y saber).

Ahora bien, como ya dijimos, lo que el artesano produce está regido por el «alma». Ya hemos visto por qué es preciso que así sea; pero el problema surge cuando el elemento «alma» y el elemento «producción por el artesano» deben aparecer en la misma narración o «historia», en el mismo mito, como en efecto ocurre en el diálogo en el que ambos aparecen (el *Timeo);* porque entonces el artesano ha de «producir» ante todo el alma, y el alma está constituida por la presencia de la idea, con lo cual esta «producción» rompe en cierta manera los límites del propio mito. Sobre este aspecto del *Timeo* volveremos en 4.5. Dejemos, sin embargo, dicho ya que, en cuanto presencia del allá en el aquí, el alma es aquello en lo que consiste el que las cosas tengan de algún modo una presencia, un aparecer, por lo tanto también un llegar-a-ser; el alma es, pues, idénticamente con lo que hemos dicho que es, también el principio del movimiento en lo sensible; no sólo «este» mundo es un «viviente», o sea, tiene «alma», sino que todo aquello que en él «parece moverse por sí mismo» se mueve en virtud de un alma a ello vinculada.

Según lo que hemos expuesto en 4.1, el εἶδος comparece como tal solamente en el rehusar la tematización, en y sólo en el fracaso de la pretensión tematizante; en la medida en que la postura tematizante se mantiene (y siempre se mantiene en alguna medida, pues tiene que mantenerse para seguir fracasando), no tenemos el εἶδος, sino uno u otro modo de cosa. De ahí que, siendo la ἀρετή el «saber habérselas» en general (no referido a uno u otro tipo particular de asuntos), el cual consiste en la presencia del εἶδος como tal, ocurre que la ἀκρίβεια (precisión, definición, cf. 4.1) sólo se produce en la destrucción de cada intento de fijar una definición, en el fracaso de cada fijación de contenido. Debemos guardarnos muy bien de interpretar esto desde Kant o Fichte; no se trata aquí de que el decidiente, en cuanto que él mismo

pone sus fines, a la vez afirme su independencia con respecto a cada posición de fines (esto es: a cada fijación de contenidos), su haber-ya-dejado-atrás cada fin (cada contenido) por el hecho mismo de ponerlo, etc.; no se trata de esto, o, mejor, por el hecho mismo de que ciertamente hay un contenido fenomenológico común, adquiere una importancia todavía mayor la diferencia. El discurso moderno parte de un modo de pensar los contenidos que los ha abocado ya desde el principio a la inconsistencia, porque desde el principio está al menos implícitamente exigida la autoposición del mencionado haber-ya-dejado-atrás-en-cada-caso. Para Platón, por el contrario, en el punto de partida las cosas *son consistentes,* y sólo en el intento de fijar esa consistencia ocurre que la misma se escapa; por eso la pérdida de la consistencia no se produce como aplicación de un principio, sino sencillamente en el examen de *cada* contenido. Consiguientemente, la pérdida de consistencia de los contenidos tiene significados muy diferentes en uno y otro momento. En moderno esa pérdida tiene el carácter de autocerteza y autoafirmación (no de Fulano o Zutano, ciertamente, sino del discurriente del discurrir válido en cuanto tal). Muy diferente es en este aspecto la posición de Platón; aquí, en primer lugar, no se trata de autoafirmación o autodeterminación, como muy bien se documenta en el hecho de que Platón designe eso también con nombres que se sitúan en el terreno de lo que nosotros llamamos «sentimiento», «estado de ánimo», «encontrarse», receptividad, nombres de los que enseguida vamos a ver uno; pero, además y por lo mismo, la pérdida de la consistencia de las cosas, en Platón, no es autocerteza o autoafirmación, sino que es perder pie, desarraigo, vértigo, miseria; todo esto asocia Platón con la palabra ἔρως («amor»); se trata del encontrarse arrancado a la tranquila consistencia que es la presencia cotidiana de las cosas; aquella presencia en la que acontece este encontrarse arrancado, la presencia que a la vez exige la tematización y la rehusa, eso es la «belleza» (κάλλος, τὸ καλόν). Que la belleza o el amor es lo que nos traslada de la presencia de la cosa a la presencia de la idea puede decirse si y sólo si lo que con ello se quiere decir es que, siendo la presencia de la cosa la presencia aproblemáticamente fijable y tematizable, y siendo, por el contrario, el εἶδος en cuanto tal el rehusar la tematización, es la belleza o el amor lo que nos expulsa del primero de estos dos modos de presencia, del cotidiano y banal.

Por otra parte, el motivo por el que nos ha sido útil recordar que Platón emplea aquí un término, «amor», cuyas connotaciones remiten a la esfera de lo que para nosotros es «sentimiento», «encontrarse», receptividad, y precisamente con el carácter del desarraigo, se refuerza si no perdemos de vista que, además, lo que ese término significa no es

para Platón en primera instancia nada «de la mente», no es primariamente un estado «del ánimo». Ἔρως, «amor», es un δαίμων, es decir, un «dios», si bien Platón, dándole a la palabra δαίμων un matiz de diferencia frente a θεός que no existe en principio en la lengua común, insiste en que se trata de un «intermedio» entre los dioses y los mortales, particularidad que podemos entender una vez que ya, en este mismo capítulo, nos hemos encontrado con la palabra «dios» (allí θεός) referida a la figura mítica de quien contempla efectivamente el mundo de las ideas en su conjunto, figura que, siendo ciertamente la de algo finito, es, a la vez y en su misma finitud, unívocamente contrapuesta a lo mortal y es en este sentido una figura unilateral; el δαίμων, en cambio, está «en el medio» y «rellena el hueco entre ambos, de modo que el todo quede ligado». El δαίμων es aquello que nos arranca a lo cotidiano, que nos desarraiga, y este desarraigo o ser arrancado, pérdida de la consistencia de los contenidos, es lo que desde el principio, hablando de Platón, hemos encontrado como la pregunta filosófica.

Volvamos por un momento al «alma». Ella es, según dijimos, lo que está de algún modo entre los dos mundos, por cuanto, perteneciendo propiamente a allá, está sin embargo aquí; por eso es ella lo que está siempre ya y siempre de nuevo en la alternativa entre mirar a los εἴδη y quedar con la vista fijada a las cosas; y sabemos ya que esta alternativa es la expresión mítica del problema de la ἀρετή. Esta expresión comporta distinguir, tanto en el alma como en la ἀρετή misma, por de pronto algo así como dos lados: uno constituido por el discernimiento, la presencia del εἶδος, el saber; esta «parte» es llamada τὸ λογιστικόν y por ella pertenece al alma aquel aspecto de la ἀρετή que llamamos específicamente σοφία; el otro de los por el momento dos lados representa el estar encerrada el alma en «este» mundo, por lo tanto sometida, traída y llevada; es τὸ ἐπιθυμητικόν (referente a deseo, inclinación, placer, dolor); la ἀρετή en lo que concierne a esta parte es que la misma esté medida y sometida, es la σωφροσύνη (algo así como «mesura»); pero entonces se hace preciso incluir en el relato un tercer elemento, pues es preciso que la fuerza del deseo pueda en su caso ser contrarrestada por algo situado a su mismo nivel, es decir, es preciso que τὸ λογιστικόν cuente con un aliado en τὸ θυμοειδές (el ánimo, el aliento), por el cual el alma posee ἀνδρεῖα (valentía, coraje). Cada uno de los aspectos de la ἀρετή, correspondientes a cada una de las «partes» del alma, ocurre si y sólo si cada una de las dichas «partes» ocupa precisamente su lugar, y este estar cada cosa en su sitio es lo que se llama δικαιοσύνη («justicia»).

La construcción mítica de las partes del alma y sus «excelencias» o «virtudes» se encuentra en el diálogo *República* formando parte de un

desarrollo que empieza siendo algo del tipo de aquellas averiguaciones a las que hemos hecho referencia en 4.1 en las que se pregunta «¿qué es ser...?» a propósito de algún presunto contenido de la ἀρετή y se encuentra que mantener a toda costa el contenido obligaría a renunciar al carácter de ἀρετή y viceversa, o sea, que ningún intento de definir algún contenido de la ἀρετή puede alcanzar ἀκρίβεια. Sólo que en la *República*, donde el contenido del que se trata es la «justicia», ha de anteponerse una discusión, que constituye todo el libro I, para exponer por qué, al menos en principio, es la «justicia», y no precisamente la «injusticia», lo que se toma como parte de la ἀρετή. E incluso cuando lo que se plantea es ya la cuestión «¿qué es ser justo?», «¿qué es la justicia?», se renuncia a cualquier intento de respuesta directa y se emprende el rodeo de «producir en el decir» una πόλις por ver si en ella, como cosa de mayor tamaño y más fácil de ver que un hombre, se percibe quizá mejor qué es lo que constituye la justicia y qué la injusticia. Es tomarse demasiadas facilidades el tomar la construcción que con tal motivo se presenta en el diálogo como el «Estado» que Platón de algún modo «propugnaría» o como expresión de las «ideas políticas de» Platón; en primer lugar, ciertamente, porque ni la πόλις es el Estado ni está claro que haya alguna cosa que pueda entenderse por «Estado» hablando de Grecia; pero también porque no hay en absoluto evidencia de que en la *República* de Platón se esté propugnando nada. Es cierto que allí se construye una cierta figura respondiendo a la tarea de presentar la figura de una πόλις basada en las nociones de ἀρετή y «justicia», esto es, que sea «buena» y «justa»; pero lo que está muy lejos de ser evidente es que el sentido de esa construcción sea que en efecto ella deba conducir a alguna figura de πόλις; más bien parece (y la discusión interpretativa al respecto es demasiado larga para que pueda ni siquiera esbozarse aquí) que el sentido es una vez más, de acuerdo con todo aquello en lo que insistimos en 4.1, el de la reducción del intento a la inconsistencia: lo que habría de ser la figura de la πόλις buena si la bondad de la πόλις consistiese en alguna figura, eso mismo resulta no garantizar en modo alguno la bondad de la πόλις.

La lectura fácil de la *República,* a la que acabamos de hacer referencia crítica, ha tenido históricamente como su contenido quizá más llamativo la atribución a Platón de la tesis de que la πόλις sólo podría ser «buena» y «justa» si el «poder político» y la filosofía coincidiesen, esto es, si «los filósofos» «tuviesen el poder» o los que «tuviesen el poder» fuesen «filósofos». Aun cuando —insistimos en ello— la cuestión de cuál es el carácter general de la *República* esté pendiente de discusiones que aquí no pueden ni siquiera ser iniciadas, se puede ya sin duda advertir

que eso que habitualmente se traduce por el «poder» no es sino la δύναμις (palabra a la que ya hicimos referencia en 4.1 como uno de los posibles sustantivos femeninos sobreentendidos en el uso del adjetivo «dialéctica»), esto es, la capacidad o cualificación, que, tratándose de una capacidad o cualificación específicamente humana, es fundamentalmente la ἐπιστήμη o τέχνη en el sentido de ella que reiteradamente hemos explicado[3]; esto es algo muy distinto del «poder» en el sentido en que hablamos del «poder político» y de «tener el poder», y desde luego Platón niega que el «poderoso» tenga esa δύναμις. Si además se tiene en cuenta que lo que se traduce por «político» no es sino lo referente a la πόλις, y por lo tanto no es propiamente «político» porque la πόλις no es el Estado, entonces el sentido de la postulada coincidencia o identificación entre la filosofía (esto es, la dialéctica) y el «saber» referente a la πόλις se encuentra más bien en la siguiente línea: ha de haber ciertamente un «saber» referente a la πόλις, y el carácter de ese saber no podrá ser como el de uno más de los saberes de cosas, porque ese «saber» es ni más ni menos que aquel al que Platón, en oposición a los sofistas (cf. 3.4 y 4.1), atribuye el carácter que hemos descrito en 4.1.

[3] Asimismo, el verbo que en el mismo pasaje se traduce habitualmente por cosas como «reinar» o «gobernar» puede significar simplemente ejercer la capacidad o cualificación aludida.

4.4. Platón: los símiles

Ya hemos expuesto en 4.3 la diferencia entre un «mito» y un símil. Ahora nos ocuparemos de dos símiles.

En el libro VI de la *República* se habla de algo así como modos o niveles de «saber» empleando la imagen de una línea (esto es, en términos actuales, de un segmento de recta) que se divide por de pronto en dos partes, de las que por de pronto sólo se nos dice que son desiguales; llamaremos I y II a las partes que se generan en esta primera división; cada una de esas dos partes se divide a su vez en dos, desiguales y de manera que la razón o cociente entre una y otra parte es la misma en las tres divisiones mencionadas, esto es: llamando I.I y I.II a las partes en las que se divide I, y II.I y II.II a las partes en las que se divide II, ocurre que I es a II como I.I a I.II y como II.I a II.II; esto significa (mediante un cálculo aritmético muy sencillo) que I.II y II.I son iguales.

Lo representado en toda la parte I de la línea es la δόξα, esto es, el saber ordinario, el saber óntico (cf. 4.1). La distinción entre I.I y I.II, representativa de lo que Platón llama en el texto en cuestión respectivamente εἰκασία y πίστις (algo así como «asunción verosímil» y «convicción legítima» respectivamente), significa que dentro del propio saber óntico hay en general la posibilidad de que una percepción corrija o desmienta otra, es decir, hay, en general, una cuestión de fiabilidad. La concepción relativa a este punto se concreta si tomamos en consideración el otro de los dos símiles a que hemos aludido, el de la caverna, que se encuentra al comienzo del libro VII de la *República*. Allí la δόξα está representada por la presencia de cosas en el interior de la caverna: por una parte las sombras proyectadas sobre la pared de enfrente por el fuego por delante del cual circulan artefactos a espaldas del hombre encadenado, por otra parte los propios artefactos, que el encadenado no ve, pero para cuya visión, en principio, no es preciso salir de la caverna; lo que ocurre, sin embargo, es que, aun liberado de sus cadenas, sin haber salido de la caverna, el hombre no reconoce los artefactos como más verdaderos que las sombras, sino que sigue apegado a éstas; solamente a la vuelta del viaje a fuera sabe que aquéllos son, aun dentro

de la δόξα, más verdaderos. Lo que esto significa es que la propia distinción entre fiabilidad y no fiabilidad en la presencia óntica no tiene su fundamento de la propia presencia óntica, sino que su fundamento sólo se hace cuestión en la interrogación ontológica, esto es, en Platón en la cuestión del εἶδος, en el viaje a fuera de la caverna.

¿Qué significa entonces la división en II.I y II.II de la parte II de la línea? Al modo de saber representado en II.I Platón le llama διάνοια, mientras que II.II corresponde a la noción, ya expuesta por nosotros en 4.1, de la dialéctica. Empleando los términos que allí introdujimos, decimos ahora que la palabra διάνοια, en el contexto en que ahora aparece, designa un saber tematizante, un saber para el que vale la interpretación que allí llamamos «apofántica». En cuanto perteneciente a la parte II de la línea, la διάνοια es saber del εἶδος, pero no del εἶδος *como tal,* esto es, en el modo adecuado al carácter de εἶδος, sino del εἶδος en cierto modo «como si fuese» una cosa; lo tematiza, y, por lo tanto, no lo toma como εἶδος, sino, por así decir, como si fuese una cosa. En 4.1 dijimos que la presencia del εἶδος, en cuanto que consiste en «abolir la tematización», comporta algo así como dos momentos, pues la tematización, para ser suprimida, ha de tener lugar; la διάνοια es el discurrir en el primer momento, esto es, en la tematización del εἶδος. El modo de pensar para el que la διάνοια es lo último, esto es, aquel que permanece en la tematización del εἶδος y, por lo tanto, desconoce el εἶδος como tal, es lo que de común acuerdo «platonismos» y «antiplatonismos» de todos los tiempos han entendido por «Platón», es la canónica «doctrina de las ideas» y es lo que Platón, sin embargo, no sólo reduce al absurdo como veremos en diálogos como el *Parménides* y el *Sofista* (cf. 4.5) y no sólo mantiene a distancia, como estamos viendo, en el símil de la línea; de la «doctrina de las ideas», que no es sino la fijación como doctrina de un momento de la pregunta por el εἶδος, Platón se ha distanciado ya desde el primer momento, desde los diálogos considerados como más tempranos y llamados generalmente «socráticos», por cuanto en éstos la pregunta por el εἶδος tiene la estructura y el desarrollo que hemos visto en 4.1.

Volviendo al símil de la línea, ¿qué significado tiene la igualdad de longitud entre I.II y II.I? Hay una especie de superponibilidad material entre el ámbito de la πίστις y el de la διάνοια; en ambos casos se trata de cosas de cada una de las cuales se supone que «es A» o «es B» o «es C»; sólo que en la πίστις lo directamente mentado son las cosas y el que «ser A» o «ser B» o «ser C» sean algo se da por supuesto sin más, mientras que en la διάνοια lo que se mienta es el «ser A» o el «ser B» o el «ser C», con lo cual, ciertamente, se trata de algo «más verdadero», pues-

to que se trata de algo que está supuesto en la verdad de lo anterior, pero, en cuanto que se lo convierte en tema, en ὑποκείμενον, se lo sabe de manera inadecuada, pues se lo toma como si fuese ello mismo una cosa.

Continuando, pues, la confrontación del símil de la línea con lo que expusimos en 4.1, el momento de la exposición que ahora hemos alcanzado nos autoriza a decir que lo que no tiene cabida en el segmento II.I, y lo que constituye en cambio la naturaleza de II.II, es lo que allí llamamos las determinaciones ontológico-fundamentales, o, dicho de otra manera, la cuestión de la ἀρετή misma o de τὸ ἀγαθόν, o sea, la «idea del bien» (con todos los matices que allí impusimos a esta traducción). En el símil de la caverna, lo correspondiente a la distinción entre II.I y II.II está constituido por la diferencia entre simplemente contemplar cosas fuera de la caverna y ser capaz de considerar la luz misma del día, esto es, el sol.

4.5. Platón: «uno», «mismo», «otro»

Veíamos en 4.1 cómo la tematización del εἶδος debe producirse para fracasar y cómo es en ese fracaso donde el εἶδος tiene verdaderamente el carácter de tal, es decir, no el de cosa. Expresábamos este fracaso, este rehuir la tematización, de varias maneras, una de las cuales era la constante y a la vez nunca tematizada presencia que en el propio proceso de la διαίρεσις tienen ciertas determinaciones que allí llamábamos «ontológico-fundamentales»; el problema expresado por la presencia de esas determinaciones es el problema del εἶδος como tal, no de este o aquel εἶδος; por lo tanto, si se tiene en cuenta que el «ver» que hay en el significado de la palabra εἶδος es el conducirse, como el «saber» es el saber-habérselas, el problema de esas determinaciones es el de lo que allí, siguiendo a Platón, llamábamos la ἀρετή, el saber-habérselas pura y simplemente, la condición de «bueno», mientras que cada εἶδος particular contiene el saber-habérselas con este o aquel tipo de cosas.

Precisamente en la expresión como problema de la ἀρετή, de la «excelencia» o «virtud», el problema de las determinaciones ontológico-fundamentales, esto es, de la no tematizabilidad, aparece ya desde los diálogos de Platón generalmente considerados como más tempranos y se mantiene hasta los últimos. En cambio, el que el mismo problema aparezca también en la figura del examen de ciertas determinaciones que nosotros (el lector moderno) no conectamos directamente con la cuestión de la conducta, determinaciones como «uno», «mismo»-«otro», etc., eso es propio de diálogos que se suelen considerar más tardíos, el primero de los cuales, en la hipótesis cronológica más generalmente admitida, es el *Parménides*. Precisamente este diálogo comienza con algunas discusiones en las cuales la cuestión de fondo es la de cómo ha de ser tomado (o si hay en general alguna manera en la que pueda ser tomado) el εἶδος para que sea precisamente εἶδος y no a su vez también cosa. Así, en efecto, se plantea el problema de si tiene el carácter de εἶδος aquella determinación en cuya definición no hay mención de determinaciones ontológico-fundamentales, digamos, con una ilustración que no es del

Parménides, sino del *Sofista,* pero que aquí hemos utilizado ya, si hay presencia del εἶδος en la división aproblemática que nos conduce desde el τεχνίτης (el que «sabe» en general algo) hasta el «pescador de caña», o si el εἶδος sólo resplandece como tal cuando la cuestión es incluso la de qué es ser «sabio», qué es «saber» y, por lo tanto, incluso la de aquellas determinaciones que están ya supuestas no sólo en el inicio, sino en cada paso de la propia división aproblemática; en el *Parménides* se hace notar la esencial indecisión sobre si son εἴδη, más allá de la unidad y la multiplicidad, de la semejanza y la desemejanza, del bien y la belleza y la justicia (determinaciones ontológico-fundamentales), también, por de pronto, determinaciones como hombre, agua o fuego (determinaciones de posición ambigua: ¿ya nombres de tipos particulares de entes, o todavía referencias al «juego» como tal?; para agua y fuego, cf. por ejemplo Heráclito), y, en definitiva, incluso determinaciones que allí se mencionan como unívocamente triviales: el pelo, el barro, la mugre. Sigue a esto una exposición detallada de la inviabilidad de una «doctrina de las ideas», esto es, de los absurdos a los que conduce cualquier concepción que ponga el εἶδος como algo ente, como algo comparable a una cosa. Lo que Platón refuta en esas páginas es, ciertamente, el «platonismo» en el sentido de que es lo que de común acuerdo «platónicos» y «antiplatónicos» de todos los tiempos han entendido por «Platón»; pero no es la posición de Platón, ni siquiera ocurre, ni lejanamente, que la crítica en cuestión empiece en el *Parménides;* muy al contrario, es la misma crítica interna, esencial a la pregunta filosófica, que se manifestaba en todo lo que hasta aquí, desde 4.1, hemos expuesto como el esencial e interno fracaso de la tematización, la necesidad de que ésta se produzca para fracasar, el escurrirse propio de cada figura de la ἀρετή, el que sólo haya definición (ἀκρίβεια) en el fracaso de la definición, etc.; la crítica que se expone en el *Parménides* tiene exactamente el mismo significado que el tramo II.II frente al II.I en el símil de la línea (cf. 4.4), y la «doctrina de las ideas» reducida a absurdo en el *Parménides* (la misma, ciertamente, de todo el «platonismo» y el «antiplatonismo» históricamente dados) es lo que resulta de asumir como posición última la del citado tramo II.I; o, dicho todavía de otra manera, los argumentos críticos del *Parménides* presentan en otra clave lo mismo que «la idea del bien» y τὸ ἀνυπόθετον (cf. 4.1). Por eso lo que sigue en el *Parménides* a los aludidos argumentos es una averiguación de qué ocurre en el examen de las propias determinaciones ontológico-fundamentales; y lo que ocurre es el continuo escaparse la determinación, la destrucción de cada posición; lo cual no significa que no quede nada, ni siquiera que se pase a otra cosa; es, por el contrario, ese mismo escaparse lo que hay que

experimentar; el seguir en concreto cómo la determinación se destruye, eso es el «saber» del que se trata.

Damos una especie de paráfrasis resumida de la argumentación del *Parménides* a propósito del *uno* (esto es: de la determinación «uno», no de «lo» uno). La estructura general del «ejercicio» es: puesta una determinación (aquí la determinación «uno»), examinar qué se sigue de tal posición, e, igualmente, negada esa determinación, examinar qué se sigue de tal negación, y, en ambos casos, examinar qué se sigue no sólo por lo que se refiere a la determinación puesta o negada, sino también por lo que se refiere a «lo demás». El «ejercicio» comprende, pues, las siguientes partes: I: si «uno» es (o: si hay «uno»), ¿qué pasa con el uno?; II: si el uno es, ¿qué pasa con lo demás?; III: si el uno no es, ¿qué pasa con el uno?; IV: si el uno no es, ¿qué pasa con lo demás? Cada uno de los puntos I, II, III y IV se realiza dos veces, con resultados contrapuestos; así, pues, dividiremos cada uno de los cuatro apartados en *1)* y *2)*.

I. *Si «uno» es (o: si hay «uno»), ¿qué pasa con el uno?*

1) Si es uno, no es múltiple; por tanto, no tiene partes, y, por tanto, no es un «todo». Si no tiene partes, entonces tampoco puede tener comienzo, ni medio, ni final; pero final y comienzo constituyen el «límite»; luego el uno es *sin límite* (ἄπειρον). Y *sin figura,* porque figura es límite y supone partes.

No es «en» ninguna parte, pues no puede ser ni en otro ni en sí mismo. En efecto: ser «en» algo significa ser envuelto por el algo en cuestión, por tanto: tener contacto en múltiples puntos con ello según una figura, y ocurre que el uno ni tiene multiplicidad ni tiene figura; en cuanto a ser «en» sí mismo, en tal caso no sería uno, sino dos: envolvente y envuelto.

Todo movimiento es: o «hacerse otro» («alteración») o cambio de lugar o dar vueltas permaneciendo en el mismo lugar. Ahora bien: si hablamos de algo a lo que le acontece «hacerse otro», entonces ya no estamos hablando del uno; si se hace otro, ya no es precisamente el uno; luego el uno no puede hacerse otro. Tampoco puede dar vueltas, porque, al no haber partes, no puede haber un centro y una periferia. En cuanto a cambiar de lugar, eso es «llegar a ser en»; ya sabemos que el uno no «es en»; más imposible aún es que «llegue a ser en», porque esto supondría que lo que «llega a ser en» algo, en el momento en que llega, todavía no es en ese algo, pero tampoco es totalmente fuera, sino en parte «en» y en parte «fuera», lo cual es imposible que le ocurra al uno, puesto que el uno no tiene partes. Luego el uno no tiene movimiento alguno, *no se mueve.*

Lo contrario del moverse es el estar (στάσις: tenerse; es la manera de designar en griego lo que llamamos «reposo»). Pero, como el uno no es «en» algo, tampoco puede ser «en» lo mismo. Por tanto, *tampoco está.*

El uno *no puede ser lo mismo consigo mismo ni con otro, ni tampoco otro que sí mismo ni que otro.* En efecto:

Si fuese otro que sí mismo, sería otro que el uno, y entonces no sería el uno. Si fuese lo mismo que otro, sería ese otro y no sería el uno. ¿Podrá ser otro que otro?; no, porque el uno (la determinación «uno» misma) no puede ser alteridad (dualidad) alguna; si el uno fuese otro que otro, ya no sería absolutamente y precisamente *uno.* Tampoco es lo mismo consigo mismo, porque la determinación «uno» es enteramente distinta de la determinación «mismo»; hacerse «lo mismo» no es hacerse uno: si algo se hace lo mismo que lo múltiple, se hace múltiple, no uno; ser «lo mismo» no es ser uno; luego, ser lo mismo consigo mismo no es ser precisamente uno consigo mismo (a propósito de la determinación «mismo», cf. más adelante).

De lo anterior se sigue que *tampoco será semejante ni desemejante a sí ni a otro.* En efecto:

Es semejante aquello a lo que le ocurre de alguna manera lo mismo. Y al uno no puede ocurrirle nada más que esto: uno; no puede acontecerle «lo mismo»; si al uno le ocurriese algo más que ser uno, sería *más* que uno, no sería uno. Es desemejante aquello a lo que de alguna manera le ocurre «lo otro»; y al uno no puede acontecerle «lo otro», porque entonces le acontecería algo más que puramente el uno.

Tampoco será igual (ἴσον) ni desigual (ἄνισον) a sí ni a otro. «Igual» es lo que tiene las mismas medidas («medidas» = unidades de medida); pero lo que no participa de «lo mismo» no puede tener «las mismas» medidas, ni nada que sea «lo mismo». «Desigual» es lo que tiene más o menos medidas (en el primer caso es «mayor», en el segundo «menor»); pero cuantas medidas tenga algo, tantas partes tendrá, y, al tener partes, ya no será uno, sino múltiple; y, si sólo tiene una medida, será igual a la medida, cuando ya hemos demostrado que el uno no puede ser igual.

¿Puede ser «más viejo», «más joven», «de igual edad»? No, desde el momento en que hemos excluido de él toda participación de la semejanza o la igualdad, así como de la desemejanza o la desigualdad. Pero, entonces, *no es en ningún modo «en el tiempo».* En efecto:

Lo que es en el tiempo, constantemente se hace ello mismo más viejo que sí mismo. Y lo que se hace más viejo que sí mismo se hace a la vez más joven que sí mismo; en efecto, lo que deviene más viejo deviene más viejo que lo que deviene más joven, así como lo que es (o fue o será) más viejo es (o fue o será) más viejo que lo que es (o, respectivamente, fue o será) más joven, y precisamente el «más viejo» y el correspondiente «más joven» son tales por la misma cantidad de tiempo el uno que el otro. Luego, lo que es en el tiempo se hace en cada caso más viejo y, en la misma cantidad de tiempo, más joven, que sí mismo; siempre, a la vez

que tiene la misma edad que sí mismo, se hace más viejo y a la vez más joven que sí mismo. Ya sabemos que nada de esto puede ocurrirle al uno.

Ahora bien, cualquier forma de enunciar para el uno un «ser» enuncia *tiempo*. Así «fue», «ha llegado a ser», «llegó a ser», enuncian lo que *en algún tiempo* ha tenido lugar; «será» y «llegará a ser» y «habrá llegado a ser» designan lo que *en algún tiempo* tendrá lugar; «es» y «llega a ser» designan lo que *ahora* está presente. Si el uno no participa en ningún modo de tiempo alguno, entonces ni *antes* ha llegado a ser ni llegó a ser ni fue, ni *ahora* es ni deviene ni ha llegado a ser, ni *luego* llegará a ser ni habrá llegado a ser ni será. Y no hay ninguna otra manera de que algo pueda participar del *ser*. Luego el uno no participa en ningún modo del ser; luego *el uno no es* en modo alguno; ni siquiera *es* de modo que pueda «*ser* uno», pues en tal caso sería, participaría del ser. Ahora bien, a lo que no es no puede pertenecerle ni ocurrirle nada, ni de ello puede nada ser propio; luego *ni tendrá nombre ni determinación, ni habrá de ello saber alguno, ni percepción ni opinión*. ¿Es posible que esto ocurra con el uno?

2) Volvamos a la hipótesis: si unidad es. Evidentemente afirmamos que *es*; con arreglo, pues, al procedimiento acordado, atengámonos expresamente a la hipótesis:

Si es, participa del ser. Luego, al uno le pertenecerá el ser, habremos de aceptar el ser *del* uno, no siendo el ser lo mismo que el uno; la hipótesis no es «si el uno uno», sino «si el uno es»; la hipótesis afirma *uno ente* y *ente uno;* dice, pues, algo así como que el uno tiene partes, porque dice de *uno* que es y de *ente* que es uno, y «ente» no es lo mismo que «uno». Luego el *uno ente,* que es lo que la hipótesis pone, se nos aparece como un todo del que son partes el uno y el ser. Luego *el uno es* un todo y tiene partes.

Pero veamos cada una de ambas partes. Hemos quedado en que «uno es» y en que «es uno»; luego ni al uno deja de pertenecerle el ser, ni al ser deja de pertenecerle el uno. Cada una de ambas partes tiene, pues, de nuevo dos partes, a cada una de las cuales, a su vez, le ocurre lo mismo. Luego el uno ente (el uno en cuanto que es) es ilimitado en multitud.

El uno se muestra múltiple en cuanto decimos que *es*. El uno, mientras no lo consideramos ente, es solamente, pura y simplemente, uno. Mas, en cuanto decimos «el uno es», una cosa es el uno, *otra* su ser; pero esta alteridad (la determinación *otro)* es algo nuevo: ni el uno es «otro que» el ser por ser pura y simplemente uno, ni el ser es «otro que» el uno por ser pura y simplemente ser; es en virtud de una nueva determinación, *lo otro,* como ambos son el uno *otro* que el otro. Digamos: «*ser*» y «*otro*», «*ser*» y «*uno*», «*uno*» y «*otro*»; en cualquier caso podremos decir *ambos,* se tratará de *dos*. Pero allí donde hay dos, cada uno de ellos es uno, y, unido cualquier «uno» a cualquier par, son *tres*; hay, pues, *dos* y *tres,* par e impar. Habiendo «dos», hay también «dos veces» (δίς), porque dos es dos veces uno; y, habiendo «tres», hay «tres veces» (τρίς), por-

que tres es tres veces uno. Y, habiendo «dos» y «dos veces», hay «dos veces dos»; igualmente, «tres veces tres», habiendo «tres» y «tres veces»; y «dos veces tres» y «tres veces dos», e «impar un número par de veces» y «par un número impar de veces». Y así hay necesariamente cualquier número, porque ningún número queda fuera de esta génesis. En cuanto el uno *es*, es *número*, y, siendo número, será multitud, multitud ilimitada de lo ente, pues el número es ilimitado y participa del ser.

A todo le pertenece el ser; sería incluso absurdo discutir esto, porque por «todo» no entendemos otra cosa que cuanto de algún modo es. A todo se extiende el ser, a lo más pequeño como a lo más grande, a cada todo de partes como a cada una de las partes que componen algún todo. La fragmentación del ser es inagotable. Y cada parte es *una* parte; a todo cuanto es «algo» le pertenece el *uno*. Pero el uno, siendo uno, no puede estar todo entero a la vez en muchos; luego está dividido, parti-cipado, hecho partes. Y lo hecho partes es tanto cuantas partes está hecho. Por tanto, no sólo el uno ente se divide indefinidamente, según la alteridad de «uno» y «ser», sino que el *uno* mismo, en virtud de su comunidad con el ser, indefinidamente se fracciona en el detalle de lo ente.

En cuanto «todo», el uno será limitado. En efecto: el todo contiene las partes, y aquello que «contiene» es *límite*. El *uno ente* es, pues, uno y múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado. Y, en cuanto todo (de partes), tiene un medio y unos extremos; tiene, pues, una *figura*.

Cada parte es en el todo, ninguna es fuera de él; luego todas las partes son en el todo. Pero el uno es «todas las partes» y es el todo. Luego, si todas las partes son en el todo, el uno *es en sí mismo*.

Por lo que se refiere al todo mismo, éste no se envuelve a sí mismo; tampoco es en ninguna de las partes, ni, por tanto, en todas las partes. Así, pues, tendrá que ser en otra cosa, a menos que no sea en nada, en cuyo caso no sería. Luego el uno *es en lo otro*.

Es, pues, en sí mismo y en lo otro. En cuanto que es en sí mismo, es siempre en lo mismo, y, por tanto, es *inmóvil*. En cuanto que es en *lo otro*, no es nunca en *lo mismo*; luego, *se mueve*.

Aquello que no es ni lo mismo ni lo otro que algo, será o parte de ese algo o el todo del que ese algo es parte; el uno ni es otro que sí mismo, ni es parte de sí mismo ni es el todo del que él mismo es parte; por tanto, por exclusión, *es lo mismo consigo mismo*. Mas, por otro lado, lo que es «en otra parte que...» es «otro que...»; y el uno es en otra parte que sí mismo, porque, siendo en sí mismo, es en lo otro; luego el uno *es otro que sí mismo*.

Ser otro que algo exige que ese algo sea otro que lo primero; luego, si lo demás es otro que el uno, también el uno *es otro que lo demás*. Pero:

Volvamos a que algo, con respecto a otro algo, ha de ser o lo mismo, o bien otro, o bien parte, o bien el todo del que el segundo algo es parte. «Mismo» y «otro» son opuestos; «lo mismo» no participa de «lo otro», ni viceversa; si nunca «lo otro» puede residir en «lo mismo», no puede

en nada darse durante ningún tiempo «lo otro»; luego «lo otro» no se da en nada: ni en lo uno ni en lo no-uno. Luego ni el uno es otro que lo no-uno ni lo no-uno es otro que el uno, puesto que, de serlo, tendrían que serlo por darse en ellos la determinación «lo otro». Por otra parte, lo no-uno no participa del uno (si participase, sería uno, no no-uno); por tanto, tampoco será número, porque todo número participa del uno; ni será partes del uno, porque eso seria participar del uno. En suma: el uno y lo no-uno, entre sí, ni son «otro que...», ni son todo y parte, ni parte y todo. Luego, por exclusión, el uno *es lo mismo que lo no-uno.*

El uno se nos ha mostrado otro que lo demás; sin duda, otro que lo demás en la misma medida y modo en que lo demás es otro que el uno. Así, al uno y a lo demás les acontece lo mismo, a saber: la alteridad. Aquello a lo que le acontece lo mismo es semejante; luego el uno *es semejante a lo demás.* Pero si «lo mismo» y «lo otro» son determinaciones contrarias, y la alteridad hace al uno semejante, entonces la identidad lo hará desemejante; luego el uno *es desemejante a lo demás.* Mas, por otra parte, por cuanto es «lo mismo», no es «de otro carácter», luego es semejante, y, por cuanto es «lo otro», es «de otro carácter», luego desemejante. Así pues, en definitiva, el uno es semejante y desemejante a lo demás, *y cada una de ambas cosas tanto por ser el mismo que lo demás como por ser otro que lo demás.* Igualmente, *es semejante y desemejante a sí mismo, y cada una de ambas cosas tanto por ser lo mismo consigo mismo como por ser lo otro que sí mismo.*

Si el uno es en lo demás, toca a lo demás; si es en sí mismo, no toca a lo demás, sino a sí mismo. Es ambas cosas, luego *toca a sí mismo y a lo demás.* Ahora bien, a lo que toca a algo le pertenece estar a continuación de ese algo; luego, para que el uno se toque a sí mismo, tendría que ser dos; luego *no se toca a sí mismo.* Por otra parte: hacen falta dos para que haya un contacto, tres para que haya dos contactos, etc.; pero «lo demás» de que venimos hablando no es uno, ni tampoco dos, ni número alguno, porque el número participa del uno; solamente el uno es uno, y por lo demás no hay número; al no haber número no hay contacto, luego el uno *no toca a lo demás.*

Veamos ahora si el uno es mayor o menor que lo demás o que sí mismo, o igual a lo demás o a sí mismo:

Algo es mayor que algo (y esto menor que lo primero) en la medida en que a lo primero le pertenece «grande» y a lo segundo «pequeño». Si en el uno tiene lugar «pequeño», tendrá lugar en el todo o en parte. Si tiene lugar en el todo, o bien tendrá la misma extensión que el todo o lo envolverá; en el primer caso será igual que el todo, en el segundo será mayor, y «pequeño» no puede ser ni igual ni mayor. Y, si «pequeño» tiene lugar en parte y no en el todo, por el mismo razonamiento será igual o mayor que la parte; etc. Luego en nada puede tener lugar la pequeñez (la determinación «pequeño»), lo que quiere decir: nada es pequeño, salvo la propia determinación «pequeño». Y tampoco puede tener lugar en

nada la magnitud (la determinación «grande»), porque entonces habría algo «más grande», para lo cual tendría que haber algo «más pequeño», lo cual ya ha quedado excluido. En cuanto a la magnitud misma, es mayor que (es decir: grande con relación a) la pequeñez misma, y la pequeñez misma es menor que (es decir: pequeño con relación a) la magnitud misma; ni una ni la otra son mayor ni menor que el uno ni que lo demás.

Si el uno no es ni mayor ni menor que sí mismo ni que lo demás, será *igual a sí mismo* e *igual a lo demás*. Pero, por otra parte, hemos dicho que es en sí mismo, lo cual quiere decir que el uno se envuelve a sí mismo; luego, como envolvente, es *mayor que sí mismo*, y, como envuelto, es *menor que sí mismo*. Y por otra parte aún:

Nada hay aparte del uno y lo demás. Y todo lo que es es en alguna parte; luego es preciso que el uno sea en lo demás y lo demás en el uno; pero entonces lo demás será envolvente del uno (por tanto, el uno será *menor que lo demás)* y el uno será envolvente de lo demás (por tanto, el uno será *mayor que lo demás)*.

Y todo esto de «igual», «mayor», «menor», quiere decir: igual, mayor o menor en número, puesto que igual es aquello que tiene el mismo número de unidades de medida, o sea, de partes.

El «ser» («es», «fue», «será») expresa siempre tiempo; por tanto, si el uno *es* (como afirma la hipótesis), el uno participa del tiempo; y el tiempo corre; el uno, pues, se hace constantemente más viejo que sí mismo y, por tanto, constantemente más joven que sí mismo.

Y, si se hace constantemente más viejo, *ahora* es más viejo, y en todo momento es *ahora*; luego es siempre *más viejo (y, por tanto, más joven) que sí mismo*.

El uno, pues, es y se hace en todo momento más joven y más viejo que sí mismo. Y se hace y es durante el mismo tiempo que sí mismo; luego es *de la misma edad que sí mismo*.

Lo otro que el uno (lo «demás»), como su mismo nombre indica *(lo:* plural neutro en griego), es «más de uno»; luego es «mayor número» que el uno; y el número mayor nace después que el menor; luego el uno es lo que antes ha nacido, es *más viejo que lo demás*. Pero, por otra parte, se nos ha mostrado que el uno tiene partes; por tanto, tendrá comienzo (el cual habrá nacido primero), medio y fin; el fin es lo último en el nacimiento; el todo, el uno, como tal, nace con el fin, y lo que ha nacido antes es «lo demás»; el uno es, pues, *más joven que lo demás*. Pero, tanto el comienzo como cualquier parte, es *una* parte; es, pues, *uno;* luego el uno nace con lo que nace primero, y con lo que nace segundo, etc.; es decir: el uno es *de la misma edad que lo demás*. Esto por lo que se refiere al *ser* más viejo o más joven o de igual edad que lo demás; pero, por lo que se refiere al *hacerse*, vale lo siguiente:

Por una parte, lo que es más joven o más viejo que algo no puede hacerse (aún) más joven o (aún) más viejo, porque la cantidad de tiempo que transcurre es la misma para lo más joven o más viejo que para el tér-

mino de comparación, y $(a + n) - (b + n) = a - b$; así, *ni el uno se hace más viejo ni más joven que lo demás, ni viceversa.*

Por otra parte, podemos decir que lo que es más viejo deviene mas joven y viceversa, porque, siendo $a > b$, se cumple $[(a+n)/(b+n)] < [a/b]$, mientras que, siendo $a < b$, se cumple $[(a+n)/(b+n)] > [a/b]$; por tanto, puesto que el uno es más joven y más viejo que lo demás, *se hace más viejo y más joven que lo demás.*

Finalmente, puesto que el uno participa del tiempo, participa del *entonces,* del *luego,* del *ahora;* fue, es, será; llegó a ser, llega a ser, llegará a ser. Y algo le pertenece, le perteneció, le pertenecerá, y le es, le fue, le será propio; y *hay de él saber y opinión y percepción; y tiene nombre y determinación,* como todo lo demás.

1-2) Repasando *1)* y *2),* veremos que en *1)* se dice que el uno no es ni... ni... ni..., y en *2)* que es ...y ...y ... Recogiendo todo en una sola cosa, estamos, pues, en que el uno *es* y *no es.*

No puede ser y no ser *al mismo tiempo.* Será, pues, y no será, pero *en distinto tiempo.* En cierto tiempo es, en otro no es. Habrá también un tiempo en el que adquiere participación del ser y un tiempo en el que lo abandona. El adquirir participación del ser es el llegar a ser *(nacer:* γίγνεσθαι), y el abandonar el ser es el *perecer* (ἀπόλλυσθαι). El uno, pues, nace y perece.

Siendo uno y múltiple, y naciendo y pereciendo, es claro que, cuando uno nace (cuando llega a ser uno), perece la multiplicidad, y, cuando múltiple nace (cuando llega a ser múltiple), perece la unidad. Que llega a ser uno y múltiple quiere decir que se reúne y se separa.

Lo mismo vale para todo «no ser» y «ser» dicho; así, el uno tiene lugar reuniéndose y separándose, asemejándose y desemejándose, creciendo, decreciendo e igualándose.

Si hay dos estados y movimiento del uno al otro, necesariamente tiene lugar: *a)* que la cosa en cuestión *se pone en movimiento, b)* que la cosa en cuestión *se detiene.* ¿Cuándo ocurren *a* y *b*?: no cuando la cosa *está* en movimiento, ni cuando *está* detenida; y, sin embargo, no hay ningún tiempo en el cual no esté ni en movimiento ni detenida, o en el cual esté a la vez en movimiento y detenida. Luego, justamente cuando se pone en movimiento o se detiene, no es en un tiempo, no tiene lugar tiempo alguno; esto es lo que se llama el *instante* (τὸ ἐξαίφνης). El cambio (del estar al moverse, del moverse al estar) no parte ni del estar que aún está, ni del moverse que aún se mueve, ni acaba tampoco en ninguno de ambos, sino que «esa extraña naturaleza» que es el instante «está situada en medio, entre el moverse y el estar, sin ser en tiempo alguno; a ella y de ella lo que se mueve cambia a estar, lo que está cambia a moverse».

El uno, uno y múltiple, tiene lugar separándose y reuniéndose; semejante y desemejante, tiene lugar asemejándose y desemejándose; mayor, menor, igual, tiene lugar creciendo, disminuyendo, igualándose. Por tanto, el uno tiene lugar poniéndose en camino: de uno a múltiple (a sepa-

rarse) y de múltiple a uno (a reunirse), etc.; y así, por cuanto tiene lugar en ese ponerse en camino cuyo (no-)tiempo es el instante, no es ni múltiple ni uno, ni reuniéndose ni separándose, y lo mismo para los demás cambios.

II. *Si el uno es, ¿qué pasa con lo demás?*

1) Lo demás no es el uno, luego es otro que el uno. Sin embargo, participa en cierto modo del uno, porque:

Si no es uno, es que tiene partes, y las partes son partes de un todo; precisamente de *un* todo, pues la parte no puede ser parte de muchos (dentro de cuya multiplicidad estaría incluida la parte en cuestión), ya que: sería parte de sí misma (parte de la parte), cuando la parte es por principio parte del todo, y sería parte de todos y cada uno (de sí misma y de los demás), cuando, al no serlo de *uno,* no puede serlo de cada *uno* ni de ning*uno,* y ser algo de todos sin serlo de ninguno es imposible. Por tanto, de lo que es parte la parte es de una *unidad* que llamamos *todo.* Entonces, si lo demás tiene partes (y ya sabemos que, en efecto, las tiene), es *uno, participa* del uno. Y cada parte participa asimismo del uno, puesto que es *una* parte. Pero participar del uno es no ser uno, ser otro que el uno, por tanto, *múltiple.*

Si lo otro que el uno es múltiple, será *ilimitado en multitud,* porque cada parte seguirá siendo múltiple. Su naturaleza propia es la carencia de límite; mas, por participar tanto del uno como de sí mismo, *le acontece tener un límite;* en efecto: en cuanto cada parte es una parte, tiene límite frente a las demás y al todo.

En cuanto que todo ello es ilimitado, a todo ello le ocurre lo mismo (a saber: la carencia de límite); por tanto, es todo ello *semejante a sí mismo y entre sí.* Igual ocurre en cuanto que todo ello participa del límite. Pero, puesto que ello es limitado y sin límite, le acontecen determinaciones contrarias, y, por tanto, es *desemejante a sí mismo y entre sí.* En cuanto limitado, es semejante porque lo demás es limitado, y desemejante porque lo demás es ilimitado; en cuanto ilimitado es semejante porque lo demás es ilimitado, y desemejante porque lo demás es limitado. Según el mismo esquema se podría demostrar que es *lo mismo y otro,* que *está y se mueve,* etc.

2) Volvamos al punto de partida: si el uno es, ¿qué pasa con lo demás?

El uno y lo demás son *aparte* lo uno de lo otro; y no hay otro aparte de ambos, no hay un tercero en el cual (por tanto, en lo mismo) pudieran ser el uno y lo demás. Son, pues, lo uno fuera de lo otro. Y como el uno, en cuanto verdaderamente uno, no tiene partes, tampoco puede ser «en parte» en lo demás. Luego lo demás no participa del uno en ninguna manera, es decir: *no es en ninguna manera uno.* Entonces *tampoco es múl-*

tiple, porque, si fuese muchos, cada *uno* sería uno; no es, pues, ni todo ni partes, ni será dos, ni tres, etc., ni habrá en ello dos, ni tres, etc. *No puede*, pues, *ser semejante o desemejante*, ni una de las dos cosas ni ambas, porque no hay en ello nada de *uno* ni de *dos* (y no podría haber dos si no hay uno); por lo mismo, no puede ser *ni lo mismo ni lo otro* ni ambas cosas, *ni móvil ni inmóvil*. A aquello a lo que no le pertenece *uno* no puede pertenecerle ninguna determinación.

III. *Si el uno no es, ¿qué pasa con el uno?*

1) La hipótesis, sin duda, es diferente de esta otra: «si lo no-uno no es»; luego, eso de lo que decimos que no es, lo enunciamos como otro que lo demás, igual que, al decir «la magnitud no es» o «la pequeñez no es», por más que digamos que «no es», entendemos por «magnitud» algo distinto que por «pequeñez». Luego, diciendo que el uno no es, decimos el uno como algo conocible (= determinable) y otro que lo demás. Atribuimos al uno *determinabilidad* y *alteridad*; ambas *le* pertenecen: pertenecen, pues, a *algo*. El uno, no siendo, participa de la determinación *él* y de la determinación *algo*. Es de él, de algo, de lo que decimos que no es.

Lo otro es «del otro carácter», y, por tanto, desemejante; luego lo otro que el uno («lo demás») es desemejante al uno, y, puesto que lo desemejante es desemejante a algo desemejante, también al uno le pertenece *desemejanza con lo demás*; y *semejanza consigo mismo*, porque, si el uno fuese de otro carácter que uno, no sería uno, y entonces no estaríamos hablando de *uno*, sino de otra cosa.

Si fuese igual a lo demás, sería, y sería semejante a lo demás, cuando ya hemos dicho que le pertenece desemejanza con lo demás, no semejanza. Luego no es igual a lo demás, y, por tanto, lo demás no es igual al uno, es decir: es desigual al uno; pero, puesto que lo desigual es desigual a algo desigual, también al uno le pertenecerá *desigualdad*. En la desigualdad hay magnitud y pequeñez, cuyo intermedio es la igualdad; luego, para el uno, que no es, tiene lugar magnitud, pequeñez, igualdad.

Si el uno no es (tal es la hipótesis), todo lo que venimos diciendo es verdad, lo cual quiere decir: *es* así, tal como lo decimos. Si decimos verdad, decimos lo que es; luego el uno, que no es, *es*. El vínculo que lo liga a «no ser» consiste en «*ser* no-ente», y, si no fuese no-ente, entonces, precisamente, sería ente. Lo ente es participando del *ser* consistente en «ser ente» como del *no-ser* consistente en «no-ser no-ente»; lo no-ente «no es» participando del *no-ser* consistente en «no ser ente» como del *ser* consistente en «ser no-ente». Así, pues, si el uno no es, le pertenece *ser*, como también *no-ser*.

Tener y no tener un cierto carácter o disposición sólo es posible en el *cambio*, esto es: *moviéndose*. Así pues, el uno, que no es y que, sin embargo, es, *se mueve*. Pero:

Puesto que, si no es, no es en ninguna parte, su movimiento no es de un sitio a otro sitio; tampoco es dar vueltas en lo mismo, porque, si no es, no es en nada, de modo que no puede ser en lo mismo; y tampoco es hacerse otro que sí mismo, porque entonces ya no sería uno, sino que sería otra cosa. Y no hay más especies de movimiento que desplazamiento, rotación y alteración; luego el uno es *inmóvil.*

Todo movimiento es en algún sentido alteración (hacerse otro), porque lo que se mueve (lo que cambia) deja de ser (muere) de una manera y llega a ser (nace) de otra. Puesto que el uno se mueve, *nace y muere.* Puesto que no se mueve, *no nace ni muere.*

2) Volvamos a «si el uno no es».

«No es» significa ausencia de ser. Lo que «no es» no es ni participa del ser. Aquello a lo que por principio no le pertenece el ser no puede ni recibir ni perder el ser; luego no nace ni muere. Pero nacimiento y muerte («llegar a ser...» y «dejar de ser...») son el movimiento en general. Luego el uno, que no es, *no se mueve.* Y, sin embargo, *tampoco es inmóvil,* porque lo inmóvil es siempre en lo mismo, luego es en algo, y lo que no es no es en ninguna parte.

En fin, si el uno no es, no es nada: ni mayor ni menor que nada, ni semejante ni desemejante a nada; ni —por tanto— lo demás es nada con respecto a él. Nada tiene sentido *de él* ni *para él,* ni *de otro que él* ni *para otro que él;* ni saber, ni opinión, ni percepción hay en relación con lo no ente. No es nada en modo alguno.

IV. *Si el uno no es, ¿qué pasa con lo demás?*

1) Lo demás, por ser lo demás, es lo otro. Y lo otro es «otro que...». No puede ser otro que el uno, porque el uno no es. Luego será otro *entre sí.* Pero no puede serlo «uno a uno», porque no hay uno; luego lo será «múltiple a múltiple»: una alteridad de masas, en la que cada término parece uno, sin que haya en definitiva *uno,* en la que cualquier unidad que tomemos, la de lo presuntamente más pequeño como la de un presunto todo, no será en definitiva la unidad; siempre habrá una multiplicidad infinita en lo provisionalmente «mínimo», y algo más allá del provisional todo. Parecerá que hay muchas masas, de las que cada «una» es una, pero tal unidad y multitud se nos escapará en cuanto tratemos de determinarla; parecerá que hay número, pero, vista la cosa más de cerca, no lo hay, porque la presunta unidad no es uno; parecerá que cada masa está delimitada (que tiene comienzo, medio y final), pero el presunto comienzo ¿no viene acaso después de algo?, ¿por qué considerar que «empieza» precisamente ahí?, y el presunto final ¿no está antes de algo?, ¿no sigue habiendo masa más allá?, y el presunto medio ¿no tendrá a su vez un medio (y unos extremos), que a su vez tendrá un medio, etc.?; cualquier límite, cualquier unidad, es igualmente válido que cualquier otro;

constantemente descubriremos alteridades determinadas, que constantemente perderán toda determinabilidad. Y, en esta carencia de decisión válida, todo podrá aparecer semejante y desemejante, lo mismo y otro, en contacto y separado, y moviéndose de todas las maneras así como inmóvil, y naciendo y pereciendo así como ninguna de las dos cosas. Indeterminabilidad total en la forma de la presencia de cualquier determinación; esto es lo que ocurre cuando, no habiendo en absoluto uno, hay sólo multiplicidad.

2) De nuevo: si el uno no es, ¿qué pasa con lo demás?

Si el uno no es, lo demás no será en ningún modo uno; pues, de aquello que no es, tampoco *es* participación alguna. Es imposible pensar la multiplicidad sin pensar la unidad; si no hay uno, tampoco hay multiplicidad. Luego lo demás no es ni uno ni múltiple, ni semejante ni desemejante, ni lo mismo ni otro, ni tocándose ni separado. Si el uno no es, nada es.

Ocurre, pues, ciertamente, que «tanto si el uno es como si no es, el uno y lo demás —en relación a sí mismo cada uno de los dos, así como el uno en relación al otro— en todas las maneras son todo y no son nada, se muestran (como) todo y no se muestran (como) nada»; esto es una caracterización, al final del diálogo, de lo ocurrido en el mismo; no es en modo alguno un resultado; si lo fuese, sería simplemente la noche en la que todos los gatos son pardos, todo sería igual a todo y nada habría que hacer ni que decir. Lo que hay es el hundimiento de cada posición, el fracaso de cada posición, y no se trata de resultado alguno, sino de seguir en concreto, en detalle, sin omitir paso alguno, ese hundimiento; sólo en eso consiste el saber del εἶδος (o sea, la filosofía), porque el εἶδος sólo es tal precisamente en su eludir la tematización. Se expresa esto cada vez que se viene a examinar alguna determinación en la que se expresa el carácter mismo del εἶδος como tal, no lo particular de este o aquel εἶδος.

También en el *Sofista* la cuestión de las determinaciones ontológico-fundamentales aparece precisamente en conexión con el rechazo de una «doctrina de las ideas», que es la misma que se rechaza en el *Parménides,* de modo que puede darse por dicho también ahora lo que más arriba dijimos acerca de qué posición es la que se rechaza y desde cuándo se la rechaza. La doctrina de las ideas hace del εἶδος mismo lo ente, frente a la cosa, que sería algo así como «no verdaderamente ente»; y hace eso en virtud del argumento (que ya mencionamos en 4.1, pero allí como un momento de un proceso, no como posición de doctrina alguna) según el cual todo «es...» dicho de una cosa es transitorio y relativo, porque en que ahora sea A está ya que no siempre lo fue y que dejará

de serlo, etc.; con esto lo que hace la doctrina en cuestión es identificar el ser con el permanecer, con el «estar» frente al «moverse». Pero, al hacerlo así, y aquí viene la crítica, se priva al εἶδος también de su mismo carácter de εἶδος, esto es, de presencia, porque la presencia es un acontecer; de hecho, Platón entiende esto en el sentido de que presencia implica un percibir y ser percibido, el cual es movimiento; recuérdese cómo, en la parte que ya hemos citado (en 4.3) del mito del *Timeo*, Platón identifica el hecho de que la cosa es con todo de algún modo presencia de la idea con que el mundo sensible es un «viviente»; pues bien, el «alma», o sea, lo que constituye a ese viviente como tal, la cual es, como ha quedado dicho, la presencia de los εἴδη, es a la vez e idénticamente el principio del movimiento del viviente mismo (y, por lo tanto, el principio de todo movimiento, pues todo movimiento forma parte de la «vida» del mundo); e igualmente en los demás casos en que Platón habla de «alma»: esta noción envuelve a la vez e idénticamente presencia del εἶδος y principio del movimiento. Así, pues, si no se quiere sacrificar el εἶδος mismo, ha de admitirse que ni el moverse ni el estar pueden quedar fuera del ser. Para que haya ser, es preciso que tanto el moverse como el estar sean, y, cuando decimos que uno y otro son, no decimos ni que el estar se mueve, ni que el moverse está, sino que a ambos les acontece una tercera cosa, a saber, ser; ahora bien, estar y moverse son contrapuestos complementarios, y, sin embargo, ser no se deja ubicar ni en el uno ni en el otro; tampoco es un «género superior» que abarque los otros dos, porque no se trata aquí de división; desde el punto de vista de la división, todas las determinaciones de que estamos hablando se ubicarían en lo «supremo», y ello es simplemente una manera de decir que el punto de vista de la división es aquí inadecuado; las dependencias entre esas determinaciones son de otra índole. Por de pronto, ser, moverse y estar son determinaciones irreductiblemente distintas, entre las cuales ciertas combinaciones son posibles y otras no (hay ciertas comuniones, κοινωνίαι, y no otras); podemos, por ejemplo, decir que moverse y estar son, pero no que estar se mueve ni que moverse está ni que ser está ni que se mueve. Que son irreductiblemente distintos quiere decir que cada uno de ellos es lo mismo consigo mismo y otro que cada uno de los otros; «mismo» y «otro», identidad y alteridad, rigen, pues, en todo este asunto y no son ni el ser ni el moverse ni el estar ni combinación alguna de ellos; «mismo» y «otro» son dos nuevas determinaciones irreductibles y supremas, al menos tanto como ser, estar y moverse. El hilo conductor del tramo de diálogo al que nos estamos refiriendo es la cuestión de si hay un sentido para «no ser», una determinación «no ser», o sea, si «no-ser es». Pues bien, por de pronto se

encuentra que cualquiera de las mencionadas determinaciones distintas de «ser» es, según lo dicho, «otro que» ser, y, por tanto, «no ser», con lo cual ya hemos dicho que algo, y precisamente alguna determinación, tiene el carácter de «no ser»: ahora bien, esta consideración se amplía: no sólo la determinación «ser», sino cualquier εἶδος constituye un «ser» (pues «ser» es «ser...»), frente al cual lo otro es «no ser»; la nueva interpretación del «no ser» avanza de referirlo a lo otro que ser a referirlo a lo otro que cualquier εἶδος, ciertamente en cuanto que cualquier εἶδος es ser, pero de manera que, en esta segunda posición, incluso la determinación «ser», en cuanto que es otro que cualquier otra determinación, es «no ser».

La cuestión, sin embargo, no es tomar como resultado que ser en cierta manera no es y no-ser en cierta manera es, o que en cierta manera lo mismo es otro y otro es lo mismo, etc.; tales resultados son siempre posibles con este tipo de determinaciones, por lo mismo por lo que en ellas no es procedimiento decisivo la división; ocurre que esas determinaciones escapan a toda fijación; pero tampoco es cuestión de tomar, de nuevo como un resultado, eso de que escapan a toda fijación. Aquí no se trata de resultado alguno, porque (como ya indicamos en 4.1) en este terreno el saber no es tético. El saber del que aquí se trata es ser capaz de seguir y experimentar desde todas partes y en todas direcciones en concreto y en detalle cómo, en qué términos, en qué manera ocurre en cada caso eso de que las determinaciones rehusen la fijación. Por el contrario, formularlo de manera externa, asumir *como enunciado* el que lo uno es múltiple, lo múltiple uno, lo mismo otro, otro lo mismo, etc., es falacia.

Un aspecto del uso que Platón hace en el *Sofista* de los nombres de determinaciones ontológico-fundamentales puede ayudarnos a comprender lo que en 4.3 habíamos dejado pendiente de mención del mito del *Timeo.* Cuando en el *Sofista* se interpreta el «no ser» como lo «otro que...», primero como lo otro que el ser, pero en definitiva, por cuanto cualquier determinación, cualquier εἶδος, es «ser...» y no hay otro ser que ese, como lo otro con respecto a la determinación de la que se trate en cada caso, de modo que «para cada εἶδος hay mucho que es ser e infinito que es no-ser», lo que se está poniendo como reinterpretación de la cuestión de ser y no-ser es la pareja mismo/otro. Así parece asumirlo Platón también cuando entra en la parte del mito del *Timeo* de la que ahora tenemos que ocuparnos. Ya hemos visto en 4.3 cómo se llega a la exigencia de que el artesano «produzca» incluso el «alma» y cómo esa exigencia hace saltar los límites del mito; y en el presente capítulo hemos añadido algunas cosas más. La «producción» debe marcar

la distancia entre «aquel» mundo y «este», pero el «alma» es lo que está «aquí» perteneciendo a «allá», es decir, es la presencia del εἶδος en cuanto que dicha presencia es a la vez el orden y el principio de todo movimiento en «este» mundo. Que el artesano «produzca» el alma comporta algo así como que pueda echar mano de los εἴδη mismos; en el elemento narrativo y plástico del mito se introduce algo que, siendo εἶδος, siendo determinación, siendo incluso en cierta manera el εἶδος mismo, sin embargo, por el hecho de su introducción en ese elemento, ha de aparecer como algo que se «coge» y se «mezcla». El «ser» del εἶδος (y no se olvide que el hecho mismo de asumir que el εἶδος «es» nos sitúa en la raíz del mito) es la indivisibilidad y la permanencia, frente a la indefinida divisibilidad (el que se pueda cortar en principio por cualquier parte) y el siempre cambiar que caracterizan a la cosa «sensible». Esta contraposición es la que hay entre la idea y la cosa y, a la vez, es una contraposición entre determinaciones, o sea, entre εἴδη; cuando aparece en este último carácter, las dos determinaciones en cuestión se designan como las ya mencionadas «mismo» y «otro». Lo que resulta de «mezclar» «el ser indivisible y que es siempre de la misma manera» con «el divisible, que nace y es propio de los cuerpos» es un «tercer ser» que es «a la vez de la naturaleza de lo mismo y de la naturaleza de lo otro»; seguidamente el artesano «mezcla» de nuevo los «tres» «seres» en uno y de nuevo distribuye este todo en partes, etc. El mito se vuelve aquí (y ciertamente no es el único lugar en la obra de Platón, pero sí uno descollante) extremadamente complejo. Recordemos de él solamente el modo en que se presenta el «tiempo»: «Así como el modelo [i. e.: el mundo de las ideas] es un viviente siempre viviente, así trató [el artesano] de hacer este todo también de tal carácter, en la medida de sus fuerzas. Pero era el ser de aquel viviente lo que tenía el carácter de "siempre", y ligar totalmente este carácter a lo que nace no era posible; meditó, sin embargo, hacer una cierta imagen móvil del "siempre", y, a la vez que disponía el cielo, hizo una imagen, con un cierto carácter de "siempre", que avanza según número, imagen del "siempre" que permanece en unidad; y es a esto [sc.: a esta imagen que hizo] a lo que llamamos tiempo»[4]. El movimiento uniforme y circular que define el tiempo es el movimiento de los astros; «el tiempo nació con el cielo», y el artesano hizo las estrellas errantes (planetas), el sol y la luna «para determinación y custodia de los números del tiempo»; a los astros se les llama «los ins-

[4] 37 d. Lo que traducimos aquí por «el "siempre"» (y que se suele encontrar traducido por «eternidad») es αἰών; este significado de esta palabra aparece sólo desde Platón (cf. 1).

trumentos del tiempo». Si el artesano es «el dios», los astros son «dioses», concretamente aquellos dioses que tienen un movimiento visible, no aquellos otros sobre los cuales hay que creer a los poetas; pero estos últimos dioses también pertenecen al ámbito de lo «hecho» por el artesano. Las almas de los hombres las hizo el artesano mezclando, en la misma crátera en la que había mezclado los elementos de los que hizo el alma del mundo, lo que quedaba de aquellos elementos; pero ya no era totalmente la misma mezcla, sino sólo del «segundo» y el «tercer» «ser»; luego dividió la mezcla en un número de almas igual al de las estrellas y colocó cada alma en una estrella para que pudiese contemplar «la naturaleza del todo»; aquellas almas que hayan vivido en la justicia volverán, llegado el tiempo conveniente, cada una de ellas al astro que era su morada.

4.6. Sobre la recepción de Platón

La recepción de Platón se orientó, ya desde la misma Academia[5], por la posición «el εἶδος *es*», o sea, por lo que en Platón es sólo el primero de los dos momentos que en 4.1 expusimos como constitutivos de la cuestión del εἶδος, el momento de la tematización del εἶδος. Allí mismo expusimos cómo esta posición, «la idea es», conduce necesariamente a que *sólo* la idea es y la cosa propiamente no es. En Platón, como allí dijimos, la tematización del εἶδος tiene ciertamente que ocurrir, pero sólo para ser abolida o destruida, o sea, tiene que ocurrir sólo porque, si no ocurriese, no se podría mostrar su inconsistencia ni, por lo tanto, se podría experimentar el rehusar la tematización propio del εἶδος. La mencionada dualidad de momentos no se corresponde en manera alguna con una división de la obra de Platón en algo parecido a etapas cronológicas, sino que pertenece a la estructura interna del filosofar y está ya desde los diálogos de Platón considerados como más tempranos. A lo sumo, lo que varia de unas a otras de las presumibles etapas cronológicas de la obra de Platón es el modo en que se presenta la sucesión de los dos momentos, pero no el que haya esos dos momentos.

Eso que acabamos de caracterizar como el sentido no de Platón, sino de la recepción del Platón, es lo que se llama «la doctrina de las ideas».

Si se recuerda lo expuesto en 4.3 acerca de qué es el «mito» en Platón, se verá que a la caracterización que acabamos de hacer de la recepción de Platón le es inherente el tomar en alguna medida el «mito» como si fuese tesis o doctrina. Es manifiestamente imposible hacer esto con el conjunto de los «mitos» de Platón; y tampoco es esencial al procedimiento el que ello se haga con todos y cada uno de los detalles de algún mito en concreto; pero hay, por una parte, unas líneas generales

[5] «La Academia» es el nombre que se daba, por referencia al nombre del héroe mítico Academo, primeramente al lugar de Atenas en el que Platón habitualmente se reunía con sus interlocutores y, a partir de allí, también a la propia comunidad de los que allí se reunían.

comunes a muchas de las exposiciones míticas de Platón, en concreto lo que hemos llamado la «topología», el «allá» y el «aquí», los viajes del alma de uno a otro lado, asociados a su vez con la pervivencia y previvencia del alma, que hace posible el mito del saber como «recordar», todo lo cual se traslada en efecto al régimen de exposición doctrinal.

Lo dicho tiene evidentes consecuencias sobre el modo de asunción de la forma literaria del diálogo, forma cuya caracterización general, por lo que se refiere a Platón mismo, hemos abordado en 4.1. Con el sentido que allí le dimos, el diálogo no vuelve a ser empleado jamás, que sepamos, por ningún otro autor. Pero más importante aún que esto es la incurable vacilación y perplejidad en cuanto a cómo leer el diálogo de Platón mismo: ¿hay algún personaje —sea o no siempre el mismo— por cuya boca hable Platón?, ¿lo hay en unos diálogos y en otros no?, ¿cuándo y hasta qué punto escribe Platón en serio?, ¿nos toma el pelo con alguna frecuencia?; preguntas, todas estas y otras muchas, que son inherentes a la lectura del diálogo de Platón desde una situación histórica, no sólo la del hombre moderno, sino incluso ya la del Helenismo, en la que es inevitable (es decir, sólo puede evitarse en cada momento y yendo en cada momento contra la propia sombra) el que la «interpretación» consista por definición en traducir a prosa enunciativa y doctrinal.

Algún aspecto del giro que estamos atribuyendo a la recepción de Platón parece haber ocurrido de manera especialmente temprana. El sentido que específicamente tiene en Platón la palabra «dialéctica» se trató en 4.1 precisamente en relación con la dualidad de momentos (tematización del εἶδος sólo para que pueda tener lugar el fracaso de esa misma tematización) que ahora acabamos de recordar. Así entendida, la palabra «dialéctica» resultaba ser en Platón el nombre de la filosofía, esto es, de la cuestión del εἶδος, esto es, de lo que llamábamos también la «ontología» («ontología particular» como examen fenomenológico de un εἶδος, como pregunta «¿qué es ser...?», u «ontología fundamental» como cuestión de lo que hay en cualquier pregunta por un εἶδος, por un «ser...», a diferencia de cualquier pregunta «óntica», de cualquier pregunta sobre qué es y qué no es esta o aquella cosa dando por hecho que se sabe qué es «ser...» y «no ser...»). Pues bien, en una recepción de Platón para la cual el momento de la tematización del εἶδος tiene consistencia por sí mismo, la palabra «dialéctica» deja de tener su sentido fuerte, deja de ser el nombre de la filosofía. De hecho el uso de la palabra «dialéctica» por Platón quedó como una cosa rara, aislada, sin continuidad ni siquiera entre quienes fueron los interlocutores del propio Platón. Cualesquiera que sean los problemas que tengamos (cuyo detalle

no es cuestión de tratar aquí) para representarnos la situación en la que se produce este rasgo de relativa incomunicación, lo cierto es que el rasgo, en este punto concreto, aparece especialmente bien documentado, pues no sólo no aparece positivamente continuidad alguna del peculiar uso de la palabra «dialéctica» por Platón, sino que es muy manifiesto el modo en que, por ejemplo, alguien tan autorizado como Aristóteles omite cualquier referencia (inclusive crítica) a ese uso.

4.7. «Socráticos»

Nos referimos aquí a algunas corrientes filosóficas que son iniciadas por discípulos de Sócrates, pero que permanecen al margen de la línea fundamental representada por Platón y Aristóteles.

Tanto Euclides de Mégara como Antístenes y Aristipo, fundadores de las tres escuelas de las que vamos a tratar, escribieron, pero nada substancial de su obra ha llegado a nosotros, ni tampoco de la de otros representantes de estas escuelas.

4.7.1. La escuela de Mégara

Fundada por *Euclides* de Mégara (aprox. 450-380).

Se nos dice que los megáricos siguen a la vez a Sócrates y a la escuela de Elea: Sócrates habría entendido la filosofía como búsqueda de la verdad, esta búsqueda como búsqueda del bien, y la verdad y el bien como algo que está más allá de lo inmediatamente presente; los megáricos, según se nos dice, identifican «el bien» con τὸ ἐόν —uno e inmóvil— en el sentido de los eleatas.

También en otro aspecto parecen los megáricos depender de Zenón: gran parte de su actividad consiste en formular argumentos que, mediante el examen de determinaciones dadas, muestran la inconsistencia de las mismas. Lo más conocido de la escuela de Mégara son, precisamente, sus argumentos erísticos (de ἔρις: «disputa»); he aquí un ejemplo (atribuido a Eubúlides):

Si alguien afirma que está mintiendo, ¿miente o dice la verdad?:

— Si miente, entonces dice la verdad (porque lo que dice es, precisamente, que miente); pero, entonces, puesto que dice la verdad, miente al decir que está mintiendo, etc.

— Si dice la verdad, entonces, al decir que miente, está mintiendo; luego miente, no dice la verdad; pero, si miente, entonces dice la verdad, puesto que dice que miente, etc.

Pero el más famoso de todos los argumentos salidos de la escuela

de Mégara es el κυριεύων λόγος («argumento dominante» o «vencedor»), atribuido a *Diodoro Crono* (m. alrededor de 300). Trata de demostrar que *posible* es solamente *aquello que de hecho es o será*. No ha llegado hasta nosotros el desarrollo del argumento; sólo sabemos lo siguiente:

Formulaba, sin pronunciarse sobre su verdad o falsedad, tres proposiciones: 1) Todo lo que ha ocurrido es necesariamente verdadero. 2) De lo posible no se sigue lo imposible. 3) Es posible aquello que no es verdadero ni lo será. A continuación demostraba (no sabemos cómo) que esos tres enunciados no pueden ser verdaderos los tres a la vez; consiguientemente, apoyándose en que los dos primeros son evidentemente verdaderos, concluía que el tercero tiene que ser falso.

¿Es o no posible que este caballo mañana a las nueve esté muerto? Es claro que mañana a las nueve o estará muerto o no estará muerto; es claro que ocurrirá una de las dos cosas y sólo una. Si ocurrirá que esté muerto, entonces es imposible que no lo esté, porque nada puede estar muerto y no-muerto a la vez; y, si ocurrirá que no esté muerto, entonces, por la misma razón, es imposible que lo esté. En suma: lo que no ocurrirá tampoco es posible.

Aunque es posible que, en manos de Diodoro Crono y, en general, de los megáricos, el argumento fuese puramente erístico y sin explícitas repercusiones ontológicas, de hecho hay en él una especie de negación del movimiento: si sólo *puede* ser lo que de hecho *es*, lo que puede ser y lo que es no es otra cosa que lo que *tiene que* ser (posición a la que modernamente se llamaría «determinismo»): lo que será mañana y lo que será dentro de un año es lo que *tiene que* ser, por lo tanto está ya determinado ahora (aunque nosotros no conozcamos cuál es esa determinación, y por eso hablemos de una diversidad de «posibles» de los que sólo uno será de hecho), y por lo mismo estaba determinado ayer y el año pasado; por lo tanto, todo *es* (está determinado) a la vez y desde siempre; el cambio es pura apariencia.

Sobre el argumento de Diodoro Crono volveremos en el capítulo dedicado a la *Física* de Aristóteles. También al tratar de Aristóteles (en este caso de la «lógica») mencionaremos la importante posición de Diodoro acerca de las proposiciones del tipo «si..., entonces...».

4.7.2. Los cínicos

Un discípulo de Sócrates, *Antístenes* de Atenas (aprox. 445-365), ponía la sabiduría (entendida, al modo «socrático», como idéntica a la vir-

tud y a la felicidad) en la αὐτάρκεια (autodominio, bastarse a sí mismo), que podríamos traducir por «libertad»; el sabio y el feliz no es el que tiene, sino el que no necesita, por lo tanto no depende; no necesita placer, fama, ser bien visto, ni, en general, nada exterior, nada que pueda serle quitado.

Los discípulos de Antistenes se llamaron «cínicos», de κυνόσαργες, lugar de Atenas en el que se reunían, y también de κύων («perro»), nombre que se dio a algunos de ellos (Antistenes se lo dio a sí mismo) por su género de vida independiente, ajeno a comodidades y convenciones. De ellos conocemos más anécdotas que filosofía: piénsese en *Diógenes* de Sínope, discípulo inmediato de Antístenes.

Aristóteles (Metaph. Δ, 1024 b 32-33) atribuye a Antístenes haber afirmado que cada determinable lo es sólo con una sola determinación, la suya propia (οἰκεῖος λόγος), es decir: que la determinación de algo es una e irreductible, que no se puede de lo mismo decir a la vez que es hombre, que es músico, etc., sino solamente que es aquello que ello mismo —y sólo ello mismo— es. En otro lugar (Metaph. H, 1043 b 24-28) le atribuye haber negado la posibilidad de definir el «qué es» de algo, porque la definición remite a otras determinaciones, y la determinación de algo es una e irreductible.

Este carácter único, irreductible e indefinible de la determinabilidad de cada cosa nos hace pensar que, donde hablamos de determinación, Antístenes se referiría a la presencia sensible, lo cual parecen confirmar algunas fuentes antiguas.

Es frecuente encontrar citadas como de Antistenes ciertas posiciones que Platón presenta (en el *Sofista* y el *Teeteto)* no como de Antístenes, sino como posiciones típicas; Platón tipifica al servicio de su propio diálogo, en ningún modo atribuye esas posturas a nadie en particular, y nada nos autoriza a emplear aquí esos pasajes como fuente histórica.

4.7.3. La escuela de Cirene

Fundada por *Aristipo* de Cirene (aprox. 435-355). De nuevo hay que decir que conocemos muchas anécdotas y poca filosofía. Siguiendo la identidad «socrática» de felicidad, virtud y saber, Aristipo hace consistir la felicidad en el placer y la sabiduría en el sentido del placer, la capacidad de procurárselo y apreciarlo. Entiende el placer como placer *presente,* y, además, como algo positivo (no mera ausencia de dolor) y como

movimiento. Pero nada más lejos de la realidad que la imagen de un Aristipo vicioso y libertino; tal modo de vida es el de aquellos que no tienen el sentido de en qué consiste el placer; el ideal práctico de Aristipo se parece al de los cínicos lo suficiente para que, a veces, las mismas anécdotas se atribuyan a una y otra escuela; también Aristipo parece haber considerado esencial al placer una independencia («poseo, no soy poseído»).

* * *

Sabemos que *Fedón* de Élide, el discípulo y amigo de Sócrates que da nombre a uno de los más conocidos diálogos de Platón, fundó en su ciudad natal una escuela filosófica que más tarde fue trasladada a Eretria por Menedemo y desapareció a la muerte de éste (276). De las posiciones filosóficas de esta escuela (salvo su carácter «socrático») no sabemos nada.

5

Aristóteles

Aristóteles (384-322), natural de Estagira, en la Calcídica, participó en la Academia a lo largo de aproximadamente dieciocho años, ausentándose de ella cuando, a la muerte de Platón, la dirección pasó a manos de Espeusipo. Residió luego en varios lugares; el hecho de que tuviese un transitorio papel en la educación de Alejandro, futuro rey de Macedonia, no debe interpretarse en el sentido de que tuviese un influjo ni profundo ni duradero sobre él. Regresado a Atenas, Aristóteles constituyó su propia comunidad de estudiosos, llamada, por el lugar en el que se estableció, el «Liceo»; allí habia un περώιατος (especie de galería o paseo cubierto), de donde el nombre de «Perípato».

Aristóteles escribió una considerable cantidad de obras para publicación, pero ninguna de esas obras se ha conservado; sólo fragmentos. Asimismo, fragmentos tenemos de diversos textos vinculados a la actividad del Liceo y no destinados a publicación. Están, por otra parte –y este es el conjunto fundamental–, las llamadas «obras» de Aristóteles, en general agrupamientos de textos en los que los textos, salvo discusiones de detalle, son de Aristóteles, no destinados en modo alguno a publicación, sino a exposición ante sus interlocutores del Liceo, y lo que ciertamente no es de Aristóteles es, en general, el agrupamiento (de varios «libros» en una misma «obra»). La clasificación tradicional de este último conjunto abarca los subconjuntos siguientes:

El llamado ὄργανον, o sea, escritos de «lógica», donde ni ὄργανον ni «lógica» son palabras de Aristóteles ni de él es la noción de disciplina alguna que corresponda a lo que tradicionalmente ha llegado a asociarse con esos nombres, abarca los tratados titulados: κατηγορίαι, περὶ ἑρμηνείας, ἀναλυτικὰ πρότερα, ἀναλυτικά ὕστερα, τοπικὰ, περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

La «Física» (φυσικὴ ἀκρόασις).

Una serie de otros tratados sobre cosas «físicas».

El «De anima» (περὶ ψυχῆς).

Una serie de otros tratados sobre cosas «biológicas» o «psicológicas».

«La» «Metafísica», en realidad τὰ μετὰ τὰ φυσικά, esto es: «los» (escritos o tratados o cuestiones) o simplemente «lo» que, siguiendo a la física, está(n) más allá de ella.

«Las» «Éticas», de las que la más importante y de más segura atri-

bución es «la» ἠθικὰ νικομάχεια, esto es: lo (o los tratados) referente(s) a la conducta reunido(s) y editado(s) por Nicómaco.

πολιτικά, esto es, referente(s) a la πόλις.

ῥητορικὴ τέχνη.

περὶ ποιητικῆς.

5.1. La οὐσία y las categorías

«Categoría» es un «término técnico» a lo largo de toda la historia de la filosofía desde Aristóteles, el cual lo introdujo en el uso filosófico partiendo de lo que la palabra κατηγορία significaba ya en griego:

El verbo κατηγορέω (cf. κατά y ἀγορεύω = «decir») significa: decir algo de algo o de alguien, por lo tanto: poner de manifiesto algo (o a alguien) como algo; por eso en la lengua judicial es «acusar», y κατηγορία es la acusación. La traducción escolástica de κατηγορέω es *praedicare;* τὸ κατηγορούμενον (= lo dicho de algo) es el *praedicatum* escolástico (el «predicado»); κατηγορία *(praedicamentum:* «predicamento») es cada uno de los tipos de predicado en cuanto tal predicado, es decir: según su conexión con el sujeto; o, lo que es lo mismo, cada uno de los tipos de predicación (= de referencia de algo a un sujeto); por ejemplo: el predicado «hombre» (en «esto es un hombre») no se refiere al sujeto de la misma manera —y, por lo tanto, no es predicado de la misma manera— que el predicado «blanco» (en «esto es blanco») o que el predicado «de veinte pies (de largo)» (en «esto es de veinte pies (de largo)»).

Aquello *de* (κατά) lo cual se «predica» el «predicado» es en griego τὸ ὑποκείμενον: lo sub-yacente (ὑπό: «debajo»; κεῖμαι: «yacer», «estar puesto o tendido»), lo su-puesto; la traducción escolástica es *sub-iectum:* «sujeto».

El κατά de κατηγορούμενον es correlativo del ὑπό de ὑποκείμενον: ὑπό es «debajo», «supuesto», «de antemano», y κατά es «de arriba a abajo» (por ejemplo: lanzar sobre alguien una acusación). Este juego del debajo y el encima tiene algo que ver con ocultación y presencia. En efecto:

A lo que nosotros llamamos «proposición», Aristóteles lo llama λόγος ἀποφαντικός (cf. 5.5), y ἀπόφανσις, ἀποφαίνειν, ἀποφαίνεσθαι, es dejar que algo se manifieste (como algo, como tal o cual). Dejar que algo («sujeto») se manifieste como algo («predicado») es en griego «decir algo ("predicado") de (κατά) algo ("sujeto")»: λέγειν τι κατά τινος. Lo que es «dicho de...» («de» = κατά) es τὸ κατηγορούμενον; aquello de (κατά) lo cual se dice es τὸ ὑποκείμενον. El movimiento «hacia aba-

jo» (κατά → ὑπό) de «arrojar» algo sobre lo subyacente es a la vez traer «hacia arriba» lo subyacente, traerlo a la luz «apoyándose en» (lo cual también es en griego κατά) ello mismo (por ejemplo: «arrojar sobre» alguien una acusación es ponerlo de manifiesto, «ponerlo en evidencia»).

Por ser manifestación de algo como algo, por eso la «proposición» es σύνθεσίς τις («una cierta com-posición», a saber: del «algo» con el otro «algo», del «sujeto» con el «predicado»); ese enlace entre «algo» y «algo» consiste en que algo *se manifiesta como* algo, y manifestación, presencia (que es a la vez determinación, es decir: «como...»), se dice en griego εἶναι; por eso la «cópula» (el enlace en cuestión) se puede formular con ese verbo.

Οὐσία, desde la Edad Media, se suele traducir por «substancia», lo cual correspondería al griego ὑπόστασις (lo que está supuesto en el sentido de que ya es presente —se sostiene— de antemano: ὑπό-στασις = *sub-stantia);* es cierto que en Aristóteles la οὐσία es ὑπόστασις, pero no que ambas palabras digan lo mismo. Οὐσία es gramaticalmente «abstracto» del participio ὤν, οὖσα, ὄν; por lo tanto, le corresponde el significado de algo así como «entidad», «esencia», «ser»; de hecho, en la lengua no filosófica significa: un bien o propiedad (una tierra, una casa); debemos interpretar este uso no filosófico a partir del significado de presencia propio del verbo «ser»: οὐσία es lo que está ahí, lo que se tiene, lo que «hay». Pero veamos concretamente el uso aristotélico:

Οὐσία es la primera de las «categorías»; las demás la suponen: cuando decimos «esto es verde», damos por supuesto que «esto» es una *casa* verde o un *árbol* verde o alguna otra cosa verde; un tipo de predicado (el representado aquí por «verde») supone el otro (representado aquí por «casa», «árbol»). Como las categorías son los tipos de predicación, y la predicación (la referencia de un predicado a un sujeto) es lo que expresa el verbo «ser», es claro que lo que está en juego en la oposición «esto *es* una casa»/«esto *es* verde» es la distinción entre varios sentidos del «ser», entre varios modos de presencia. Atengámonos al primero, al que Aristóteles llama οὐσία: supongamos que esto es una casa y que nos preguntan «*¿qué* es?» (no «¿dónde es?» o «¿cuándo es?» o «¿cuánto es?» o «¿de qué carácter es?», sino precisamente «*¿qué* es?»); la respuesta es o «*esto* (es)» o «(es una) *casa*»; pues bien, a ambas cosas *(esto* y *casa)* las llama Aristóteles οὐσία, sólo que a lo primero (τόδε τι: este algo concreto) lo llama πρώτη οὐσία («οὐσία primera»), mientras que a lo segundo (εἶδος o γένος) lo llama δευτέρα οὐσία («segunda οὐσία»). En vista de que οὐσία designa en Aristóteles lo que responde propiamente a la pregunta «*¿qué* es?», podemos traducir οὐσία por «qué» substantivado (ἡ οὐσία = «el qué»). Otras categorías abarcan res-

pectivamente aquello que responde a las preguntas «¿cuándo?», «¿dónde?», «¿cuánto?», etc.; ahora bien, Aristóteles no da a esas categorías (y ello tiene su sentido; cf. más abajo) los nombres de las preguntas a las que corresponden, sino los que designan en general una respuesta a cada una de esas preguntas, es decir: «en cierto momento», «en cierto lugar», «en cierta cantidad»; por lo tanto, para hacer una traducción coherente de la lista de las categorías, podemos traducir οὐσία por «algo»; la enumeración aristotélica de las categorías queda entonces así:

οὐσία : «algo».
ποσόν : «en cierta cantidad».
ποιόν : «de cierto carácter».
πρός τι : «en (cierta) relación a algo».
πού : «en cierto lugar».
ποτέ : «en cierto momento».
κεῖσθαι : «estar en cierta posición».
ἔχειν : «tener», «llevar», «portar».
ποιεῖν : «hacer».
πάσχειν : «padecer».

(A las cuatro últimas categorías pertenecen respectivamente predicaciones como «está sentado», «lleva túnica», «golpea», «es golpeado».)

Las categorías son los modos de predicación; *categoría* es el determinado modo en el que un predicado es predicado. Ahora bien, precisamente el *esto* (τόδε τι) no es nunca *predicado*; ¿cómo puede entonces Aristóteles decir que el *esto* es la πρώτη οὐσία, si οὐσία es una de las categorías?

No tengamos prisa por dar una respuesta neta a esta cuestión. Antes trataremos de profundizar en el significado de la diversidad de las categorías:

Las categorías son los diversos modos en que algo puede referirse como predicado a un sujeto; por lo tanto, son los diversos modos en que se puede decir «ser». Por lo tanto, son los diversos sentidos en que podemos decir que algo *es* (= que «es A» o que «es B»); y, por lo tanto, son los diversos modos en que algo puede ser sujeto de una proposición.

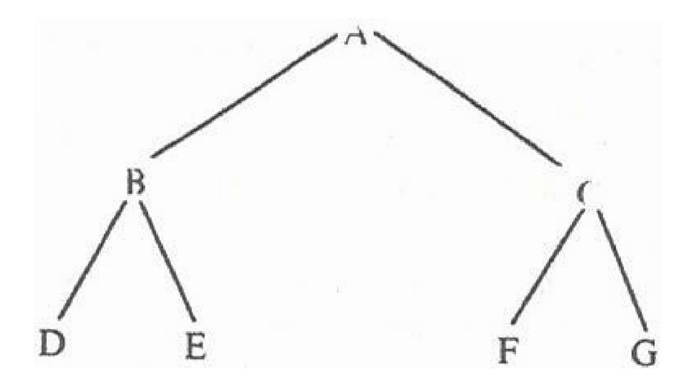
Consideremos un caballo negro en la caballeriza del cuartel a las cuatro de la tarde; podemos decir de él:

«*es* un caballo»
«*es* negro»
«*es* en la caballeriza del cuartel»
«*es* a las cuatro de la tarde»

Todos estos «*es*» los decimos de la misma cosa, de *una* cosa, pero de *una* sólo «de hecho», sólo materialmente, de una «en cuanto al nú-

mero», no «en cuanto al ser»; el *ser* («ser caballo») que decimos en la primera proposición no es el mismo que el *ser* («ser negro») que decimos en la segunda, y ambos son indiferentes entre sí, ni se requieren ni se excluyen uno al otro; «ser caballo» y «ser negro» no pertenecen al mismo sujeto más que *por coincidencia* (κατὰ συμβεβηκός). Ahora bien, no sólo ocurre esto para los predicados «caballo», «negro», «en la caballeriza del cuartel», «a las cuatro de la tarde», sino que cada uno de esos predicados aparece aquí como mero ejemplo de cierta clase de predicados, de modo que predicados pertenecientes a clases distintas están entre sí «lógicamente» en esa relación de indiferencia, mientras que predicados de una misma clase (por ejemplo: «caballo» y «hombre», «en el Liceo» y «en la Academia») se excluyen entre sí, a no ser que uno de ellos suponga el otro (como «hombre» supone «animal»).

Recordemos ahora la διαίρεσις platónica. En ella, los dos miembros de una misma división se excluyen entre sí, y ambos incluyen aquello de lo que parte la división; por ejemplo: si dividimos «viviente» en «animal» y «planta», es que: *a)* tanto «animal» como «planta» implican «viviente». *b)* «animal» y «planta» se excluyen entre sí. Lo mismo ocurre si no nos imponemos la condición de que la división sea en dos. Imaginemos ahora una serie de divisiones y subdivisiones a partir de una determinación dada: ocurrirá lo siguiente:



D implica B y A, y excluye todas las demás determinaciones del esquema; F implica C y A, y excluye todas las demás. Lo que no encontraremos nunca, por mucho que prolonguemos el esquema en una y otra dirección, será *indiferencia* de alguna determinación con respecto a alguna otra. Luego, si fuese posible (lo que a primera vista resulta muy natural) considerar una sola determinación absolutamente suprema (que, naturalmente. sería la determinación «ente») de la cual serían divisiones y subdivisiones todas las demás determinaciones, no podría haber en general indiferencia entre determinaciones: cualquier determinación, en de-

finitiva, implicaría o excluiría cualquier otra. Pero hemos visto que la indiferencia entre determinaciones se da efectivamente. Luego queda descartada la posibilidad (incluso la mera posibilidad de principio) de que todas las determinaciones puedan derivarse diairéticamente a partir de un mismo y único «género supremo». No habrá un género supremo, sino varios géneros supremos, por encima de los cuales no habrá ningún género «común»; concretamente, tendrá que haber un género supremo para cada una de las clases de predicados antes admitidas; y el género supremo será al mismo tiempo la noción de la clase misma: entrará en la misma clase que «en el Liceo» todo aquello que sea un «en cierto lugar», entrará en la misma clase que «a las cuatro de la tarde» todo aquello que sea un «en cierto momento», entrará en la misma clase que «hombre» todo aquello que sea οὐσία; y: la determinación suprema supuesta en todas las determinaciones del tipo «en el Liceo» es la determinación «en cierto lugar», la determinación suprema supuesta en todas las determinaciones del tipo «a las cuatro de la tarde» es la determinación «en cierto momento», etc.

¿Qué pasa entonces con la determinación «ente»?, ¿qué pasa con el *ser?* ¿No son necesariamente *ser* tanto el «(ser) en cierto lugar» como el «(ser) en cierto momento» como... etc.? Sin duda. Entonces ¿no es el *ser* un género superior común a todas estas determinaciones? No, porque:

Un género superior común a varias determinaciones «se dice del mismo modo» para todas esas determinaciones; «animal» es exactamente lo mismo dicho de «hombre» que de «perro». Por su parte, «ser» es lo mismo en «esto *es* un caballo» que en «esto *es* un hombre», y es lo mismo en «esto *es* aquí» que en «esto *es* allí», en «esto *es* blanco» que en «esto *es* negro»; pero no es lo mismo en «esto *es* un hombre» que en «esto *es* blanco», ni en ninguna de ambas proposiciones es lo mismo que en «esto *es* aquí»; porque *es* designa la referencia de un predicado a un sujeto, y esta referencia no es del mismo tipo en uno y otro caso. Por lo tanto:

La universalidad del *ser* no es la de un género. El *ser* no se divide como se divide un género superior en géneros inferiores (o un género en especies), sino que su «división» (si se le puede llamar así) consiste en que «se dice de múltiples maneras»: τὸ ον λέγεται πολλαχῶς: «el ser se dice (tiene lugar, *es)* de múltiples maneras». Aquello en lo que, en este sentido, se «divide» el *ser* son las categorías. El *ser* no es una determinación que abarque como un género superior todas las categorías, porque cada categoría es *ser* en un sentido distinto, mejor: es un sentido distinto del *ser*.

En lo anterior (desde «Consideremos un caballo...») hemos visto:

a) Que, partiendo de la diversidad de determinaciones ónticas, el proceso de integración de determinaciones «inferiores» en determinaciones «superiores», el cual es de un carácter determinado (diairético), tiene un límite superior que no es la unidad de un género supremo para todo lo «ente». Hemos establecido este límite superior admitiendo diversas «clases» de predicados, «clases» tales que un predicado perteneciente a una de ellas no está en el mismo esquema diairético que un predicado perteneciente a otra.

b) Que, partiendo del *ser*, la división es de otro carácter enteramente distinto, de modo que no se puede decir en rigor que el *ser* es un «género superior» con respecto a las categorías.

Si la división *del ser* se produjese de una vez, en un solo paso, entonces las categorías (aquello en lo que se divide el ser) coincidirían pura y simplemente con las «clases» de predicados que antes hemos admitido. Pero esto no ocurre; por ejemplo: una de las categorías es el «de cierto carácter», al cual pertenecen tanto «blanco» y «negro» como «prudente», «sano» o «amargo»; es evidente que estos predicados no se producen en una misma διαίρεσις óntica; lo que ocurre es que el «de cierto carácter», que es una de las categorías, no se divide inmediatamente como el género en especies, o como el género superior en géneros inferiores, sino que a su vez «se dice de varias maneras». Es decir: puede ocurrir que algunas de las categorías (no precisamente la οὐσία; esto es esencial, por lo que enseguida veremos) todavía no sean género en sentido estricto. No hay ninguna razón para exigir que la división ontológica se produzca en un solo paso; lo cual implica también que una determinada «lista» de las categorías, como la que Aristóteles formula alguna vez y que hemos reproducido, no tiene por qué ser rigurosamente y en todos los detalles la única posible.

El caballo, la jarra, *son* (son *ente*) en un preciso sentido, el mismo para ambos, a saber: οὐσία. Lo que es en el Liceo, y precisamente en cuanto «en el Liceo», nada más, también *es* (es *ente*), pero en otro sentido de *ser*. Lo que es de tal o cual magnitud (precisamente en cuanto de tal o cual magnitud, nada más) *es*, pero en un tercer sentido. Etcétera.

Hasta aquí podría parecer que lo que ha hecho Aristóteles ha sido borrar del horizonte de problemas la noción de *ser*, afirmando que con la palabra *ser* designamos en casos distintos nociones distintas (se trataría, pues, de una especie de «homonimia»), y con ello eliminar el «problema del ser», lo cual sería eliminar la filosofía. Pero ello no es así (y aquí entramos en el verdadero centro de la cuestión), porque el rechazo

de una unidad del ser del tipo de la unidad de un género no es sino la condición previa para poder afirmar la auténtica unidad del ser.

Todas las categorías suponen, en efecto, *una* determinación (una sola y una misma), pero esta determinación no es un «universal» que se aplique distributivamente a todas y cada una de las categorías (de modo que cada una de ellas sea..., como «hombre», «caballo» y «perro» son «animal»). La determinación *una* en cuestión no es sino una de las categorías, a saber: la οὐσία. En efecto:

Sólo puede «ser grande» (categoría ποσόν) si es una casa grande o un árbol grande (casa, árbol: οὐσία); sólo puede «ser en el Liceo» (categoría πού) si es un hombre en el Liceo o un buey en el Liceo (hombre, buey: οὐσία). La indiferencia *entre determinaciones pertenecientes a* categorías distintas no es indiferencia *entre las categorías mismas;* no ocurre que un *determinado* predicado de una categoría exija un *determinado* predicado de otra, pero sí que *cualquier* predicado de cualquier categoría que no sea la οὐσία (no por ser tal o cual predicado, sino por pertenecer a una categoría que no es la οὐσία) exige que haya una determinación del tipo οὐσία. Sólo en cuanto que un hombre (o una casa, o un árbol) *es* (= es hombre, es casa, es árbol) pueden tener lugar cosas como «en el Liceo», «grande», «sentado», etc. La presencia (= *ser)* en el sentido de πού, ποσόν, ποιόν, etc., tiene lugar *en* la presencia en el sentido de οὐσία, y este último modo de presencia está *supuesto* (subyacente: ὑποκείμενον: su-jeto) en todos los demás. Por eso Aristóteles dice que todo lo que no es οὐσία es ἐν ὑποκειμένῳ: «en un sujeto».

Aquí encuentra también su sentido el que la palabra οὐσία signifique literalmente «ser». La οὐσία es el ser, es *la* presencia, porque es aquella presencia *en* la cual tiene lugar *toda* presencia.

Aparte de la distinción entre *ser en un sujeto* y *ser* a secas, hay, para cada modo de predicación (para cada categoría), la distinción entre lo que se predica (lo que *se dice de,* el «predicado») y aquello de lo cual se predica (el *sujeto* de la predicación); así (considerando una casa grande):

— La casa en cuestión *(esta* casa) ni es en un sujeto ni se dice de un sujeto.

— «Casa» (el εἶδος casa) no es un sujeto, pero se dice de un sujeto.

— Lo grande en cuestión, que es uno «en cuanto al número», pero no «en cuanto al ser», con la casa en cuestión, es en un sujeto, pero no se dice de un sujeto.

— La magnitud que se predique (sea simplemente «grande», sea una determinación más precisa) es en un sujeto —en la casa en cuestión y en «(alguna) casa»— y se dice de un sujeto —de lo grande en cuestión.

La distinción entre lo que *se dice de un sujeto* (λέγεται καθ' ὑποκειμένου) y lo que no se dice de un sujeto (sino que es ello mismo el sujeto del que se dice lo demás) fundamenta la distinción entre δευτέρα οὐσία y πρώτη οὐσία. El problema de por qué la πρώτη οὐσία es οὐσία pese a no ser predicado y siendo οὐσία una categoría, tiene ahora la siguiente respuesta: las categorías, esencialmente antes de ser tipos de predicados, son los modos en que tiene lugar el *ser*, y el modo en que el *ser* tiene lugar en «esto *es* (un) hombre» es la οὐσία, y es uno solo para «esto» y para «hombre», con la particularidad de que lo uno es sujeto y lo otro predicado.

Ya sabemos que la palabra ὑποκείμενον («sujeto»: subyacente, supuesto) designa una cierta anterioridad o prioridad. Según la precedente exposición, el τόδε τι, el «esto concreto», es lo primero en el doble sentido de que:

a) Ello mismo ni es en un sujeto ni se dice de un sujeto.

b) De ello (como sujeto) se dice y/o en ello (como sujeto) es todo lo demás.

En efecto, para Aristóteles, el τόδε τι, la πρώτη οὐσία, es lo en primer lugar *ente*. *Lo ente*, lo que *es*, es ante todo la cosa concreta; esto es *lo* ente, pero ¿en qué consiste su *ser?* En este último punto Aristóteles sigue en principio a Platón: *ser* es «ser A» o «ser B», presencia en el sentido de determinación, aspecto, εἶδος; *lo* que es es la cosa concreta, pero su *ser* es su εἶδος; la cosa *es* (es ente) por cuanto es tal o cual. Por lo tanto, el εἶδος está también a su manera «supuesto» en el *ser* de toda cosa, supuesto como lo constitutivo —por lo tanto como la condición, la posibilidad misma— de ese *ser;* sólo puede un caballo *ser* (= ser caballo) por cuanto hay «en qué consiste ser caballo», por cuanto hay el εἶδος caballo. El εἶδος es τό τί ἦν εἶναι (el «qué era ser» = el «en qué consistía ser»); se entenderá mejor si citamos la expresión completa: el εἶδος hombre es τὸ τί ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ: el «qué era, para un hombre, ser», el «en qué consistía, tratándose de un hombre, ser»; y obsérvese que Aristóteles dice «qué *era* ser», es decir: emplea un *pretérito;* τὸ τί ἦν εἶναι es «anterior», πρότερον τῇ φύσει («anterior por lo que se refiere al salir a la luz, por lo que se refiere al ser»), digamos: *a priori.* Para designar esta «anterioridad» del εἶδος y de lo que pertenece al εἶδος, Aristóteles emplea a menudo una palabra también compuesta de ὑπό: ὑπάρχειν (más dativo), que literalmente quiere decir: «regir de antemano (para...)»; así, donde nosotros decimos «todo caballo es animal» (es decir: que en el propio εἶδος caballo está presente «animal»), Aristóteles dice frecuentemente: ζῷον ὑπάρχει παντὶ ἵππῳ: «animal rige de antemano para todo caballo».

Pondremos fin al capítulo con el siguiente texto de Aristóteles:

Hay cierto saber y entender que considera el ser en cuanto ser[1] *y lo que para él rige ya de antemano según él mismo*[2]. *Este saber no es el mismo que ninguno de los que se manifiestan como saberes por lo que se refiere a una parte; pues ninguno de los demás saberes investiga de modo general acerca del ser en cuanto ser, sino que, habiendo recortado alguna parte, consideran lo que acontece por lo que se refiere a ella, como las matemáticas. Puesto que buscamos los principios* (ἀρχαί) *y las causas* (αἰτίαι) *supremas, es claro que los tales principios y causas necesariamente son los principios y causas de una cierta presencia* (= de un cierto salir a la luz: φύσεώς τινος)[3] *según ella misma*[4]. *Así pues, si también los que buscaban los elementos de lo ente*[5] *buscaban esos principios, es preciso que también los tales elementos sean los elementos del ser no por coincidencia,*

[1] Lo que traducimos por «el ser», en todo el trozo, es τὸ ὄν; cf. 1. En cambio, traducimos τὰ ὄντα por «lo ente».

[2] καθ' αὑτό, «según ello (él, ella, sí) mismo», es lo opuesto a κατὰ συμβεβηκός («por coincidencia»). Un médico –por ejemplo– es καθ' αὑτό todo aquello que tiene que ser por ser médico, y es κατὰ συμβεβηκός todo lo demás que de hecho sea.

[3] Los «principios» son en Aristóteles las condiciones constitutivas de la presencia, es decir: aquello que en el *ser* de algo está supuesto y requerido como constitutivo de ese *ser*; aquello que, en una cierta presencia, está supuesto como constitutivo de esa presencia misma. Son lo *a priori*, las condiciones *ontológicas*. De la cuestión de los «principios» en Aristóteles trataremos con más amplitud en el capítulo siguiente.

[4] Véase la nota 2.

[5] «Los que buscaban los elementos de lo ente» son los pensadores anteriores a la Sofística. «Elementos» (στοιχεῖα) es el nombre general que da Aristóteles a esas cosas como «el fuego», «el agua», «el aire» o «la tierra» que aparecen en la filosofía arcaica (cf.: «el agua» en Tales; «el aire» en Anaxímenes; «el fuego» –o «la luz»– y «la noche» –Aristóteles dice «la tierra»– en Parménides; «el fuego», etc., en Heráclito; etcétera). Es muy característico de Aristóteles el intento de entender la filosofía arcaica precisamente como filosofía, no como «contar alguna historia»; es por ello Aristóteles quien nos ha enseñado a considerar esos «elementos» como lo que constituye la presencia misma, como principios en sentido ontológico, no como los integrantes de una mezcla (o de una serie de transformaciones) óntica; esto último no sería filosofía, sino una balbuceante y errónea anticipación de la ciencia físico-química. En el pasaje que estamos comentando, Aristóteles nos dice que, si los elementos que buscaba la filosofía primitiva son los «principios» en sentido verdaderamente filosófico, entonces los tales elementos son precisamente los elementos del ser *en cuanto ser*, no ciertos elementos de los que se da el caso de que *son*.

sino del ser en cuanto ser[6]; *por lo cual es preciso también para nosotros alcanzar las causas primeras del ser en cuanto ser*[7].

Ahora bien, el ser se dice (= se pone de manifiesto, tiene lugar, es) *de múltiples maneras; ciertamente, pero por relación a uno solo y a una cierta presencia* (φύσις) *—a una sola— y no por homonimia, sino que, como todo lo sano se dice* (= aparece como tal) *por relación a la salud, lo uno porque la conserva, lo otro porque la produce, lo otro porque es señal de ella, lo otro porque es capaz de recibirla,..., así también el ser se dice, ciertamente, de múltiples maneras, pero todo por relación a un solo principio; unas cosas se manifiestan como ente porque son* οὐσίαι, *otras porque son cosas que le acontecen a* (una) οὐσία, *otras porque son camino a* (una) οὐσία *o perecimientos o privaciones o cualidades o producciones o generaciones de* (una) οὐσία *o* (cualquiera) *de las cosas que se dicen por relación a la* οὐσία, *o negaciones de alguna de esas cosas o de* (una) οὐσία; *por eso decimos incluso que el no ser es no ser. Pues bien, lo mismo que de todo lo sano hay un solo saber, así también por lo que se refiere a lo demás. En efecto, es propio de un solo saber no solamente considerar lo que se dice de una sola cosa, sino también lo que se dice por relación a una sola presencia* (φύσις)[8]; *pues también eso en cierto modo se dice de uno. Es claro, pues, que de un solo saber es considerar lo ente como ente. Y en todas partes el saber es fundamentalmente* (= de modo rector) *de lo primero y de aquello de lo cual pende lo demás y por* (= a través de) *lo cual lo demás es dicho aquello que es dicho* (= se muestra como aquello como lo cual se muestra). *Así pues, si eso es la* οὐσία, *es de las* οὐσίαι *de lo que el filósofo habrá de tener los principios y las causas*[9].

(Metaph., Γ, 1003 a 21-b 19).

[6] Véase la nota 2.

[7] Hasta aquí Aristóteles ha formulado algo así como la noción de filosofía, o, más estrictamente, la de «filosofía primera» (cf. más adelante, 5.2). A continuación plantea la dificultad (dificultad para la posibilidad de definir *un* saber del ser) de que el ser «se dice de múltiples maneras»; pero inmediatamente esboza la solución: «cierto, pero por relación a uno solo...».

[8] La unidad del ser, consistente en que todo *ser* es tal «por referencia a uno», hace posible *un* saber acerca del ser.

[9] Como es *en* la presencia en el sentido de οὐσία donde tiene lugar *toda* presencia, así en la ontología de la οὐσία habrá de residir toda ontología. Una ontología de la οὐσία no lo será «sólo» de la οὐσία, con exclusión de los demás sentidos del *ser*.

5.2. La «Física»

5.2.1. Introducción

Recordemos que:

a) La palabra φύσις significa siempre en griego algo así como crecimiento, brotar, surgir, nacer: salir a la luz.

b) En la filosofía arcaica, φύσις designaba el *ser,* la ἀληθείη, la abertura del mundo, en la cual los dioses son dioses y los hombres hombres, el cielo es cielo y la tierra tierra; designaba el *ser* de *todo* ente.

c) En la Sofística, φύσις designaba una región de lo ente (o —ambiguamente— el ser de una región de lo ente), y, con todo, la oposición de esta región a lo demás no era neutral, sino que (en un nuevo sentido) la φύσις seguía siendo la «verdad».

d) En Platón, la noción de εἶδος no desplaza simplemente a la de φύσις de su papel rector, sino que constituye una determinada interpretación de aquello mismo que nombraba la palabra φύσις: el «salir a la luz» es visto ahora como «tener un aspecto». Consecuentemente se mantiene —aunque no especialmente marcado— el uso de φύσις significando la presencia, y ahora se entiende ésta como: naturaleza, modo de ser, esencia.

En Aristóteles reaparece el término φύσις con valor de término fundamental. Para entender el uso aristotélico de φύσις es preciso hacer referencia a todo lo anterior. En efecto:

1. φύσις tiene en Aristóteles (y lo tiene marcadamente, cuando se emplea como término marcado) aquel sentido fuerte que nunca perdió del todo en griego antiguo: *salir* a la luz, brotar, surgir; tiene el sentido de ruptura, lucha, abrir(se), que no aparecía destacado en Platón.

2. φύσις se refiere en Aristóteles a *cierta región* de lo ente, pero:

a) Designa el *ser* de esa región de lo ente. Lo ente en cuestión es llamado τὰ φύσει ὄντα: aquello que es por φύσις, aquello que es en el modo de *ser* designado por la palabra φύσις. Φύσις es un modo de *ser,* y τὰ φύσει ὄντα es lo que en ese modo *es.*

b) La región de lo ente en cuestión es inicialmente delimitada así: aquello que tiene por sí mismo (καθ' αὑτό) en sí el principio de su propio movimiento, de su propio «llegar a ser». Por ejemplo: aquello a lo que por sí mismo le pertenece crecer y consumirse (como las plantas y los animales) o subir (como el aire en el agua) o bajar (como el agua en el aire) o cambiar de cualidades.

El movimiento (κίνησις) es «llegar a ser» (γίνεσθαι). *Ser,* como ya sabemos, «se dice de múltiples maneras»; por lo tanto, también llegar a *ser* se dirá de múltiples maneras:

Hay un «llegar a ser» en el que *ser* tiene el sentido del «en cierto lugar»; tal llegar a ser es lo que llamamos «cambio de lugar» (φορά). Hay también un «llegar a ser» en el que *ser* tiene el sentido del «de cierto carácter»; tal movimiento es la «alteración» (ἀλλοίωσις). Un llegar a ser en el que *ser* tiene el sentido del «en cierta cantidad» es el crecer y decrecer (αὔξησις καὶ φθίσις). Como el *ser* en sentido primero y fundamental es la οὐσία, también el «llegar a *ser*» (el movimiento) en términos absolutos será aquel en el que el *ser* tiene el sentido de οὐσία, por ejemplo: el llegar a «ser caballo», en el que un caballo «llega a ser» (es decir: «nace»).

En todos los modos del «llegar a ser», el «llegar a *ser*» («nacer»: γίνεσθαι, γένεσις) es al mismo tiempo «dejar de *ser*» («perecer»: φθείρεσθαι, φθορά), y de modo que los dos «*ser*» lo son en el mismo sentido (no, por ejemplo, uno οὐσία y el otro «en cierto lugar»); así: en el crecimiento, el llegar a ser mayor es dejar de ser menor; en el cambio de lugar, el llegar a ser aquí es dejar de ser allí; etc. En todo llegar a ser en el que *ser* no tiene el sentido de οὐσία hay una οὐσία subyacente y que permanece, porque todo lo que no es οὐσία es ἐν ὑποκειμένῳ; así: un *árbol* crece, un *hombre* cambia de lugar. Pero también en aquel llegar a ser en el que *ser* tiene el sentido de οὐσία el «llegar a ser» de algo es el «dejar de ser» de otra cosa, y los dos «ser» tienen entonces necesariamente el sentido de οὐσία.

A nosotros, los hombres de la Edad Moderna, nos resulta más fácil ver las cosas del siguiente modo:

Todas las cualidades, todas las situaciones y determinaciones, han de ser en definitiva reducibles a distribuciones de «la materia» en «el espacio». La materia es el substrato de todo y es lo indeterminado, pura magnitud, de la cual solamente hay cantidades. La materia «existe» sin *ser* nada determinado. Un «llegar a ser» en términos absolutos sería que llegase a *existir* materia, y esto no es posible: «la cantidad total de materia no aumenta ni disminuye»; tampoco puede la materia cambiar de carác-

ter, porque en sí misma no tiene carácter alguno. Lo único que cambia es la distribución espacial de la materia, es decir: en qué puntos del espacio «hay» materia y en cuáles no.

Todo esto es ininteligible desde el punto de vista de Aristóteles, porque:

α) No hay «existir», sino sencillamente *ser* en el sentido de: estar presente, por tanto: tener un aspecto, una determinación. *Ser* es tener un carácter definible.

β) El *ser* en términos absolutos no es el «existir» de lo indeterminado, sino la οὐσία, que precisamente es determinación: «hombre», «caballo», «casa».

γ) La cantidad no puede ser el substrato permanente del cambio, porque la cantidad (el «ser en tal cantidad») sólo tiene sentido *en* algo subyacente, a saber: en una οὐσία.

En consecuencia, para Aristóteles, el «llegar a *ser*» en términos absolutos es aquel en el que el *ser* en cuestión tiene el sentido de οὐσία, es decir: «llegar a ser hombre», «llegar a ser caballo». Cuando Aristóteles dice que el nacimiento de algo es a la vez el «dejar de ser» de otra cosa, no establece ningún «principio de conservación», porque no establece un substrato «existente» que ahora es esto y luego es otra cosa sin dejar de ser lo mismo. Mucho menos aún establece la conservación de una cantidad, porque no hay ninguna «cantidad total» subyacente, sino sólo la cantidad de esta cosa o la cantidad de aquella cosa (cantidades que ni son lo subyacente ni permanecen necesariamente). Lo único que dice Aristóteles, de momento, es lo que suena: que el llegar a ser de algo es el perecer de otra cosa, o sea: que todo lo que nace nace *de* algo: la planta de la semilla, el fruto de la flor, etc. En qué sentido hay un «subyacente» incluso en el llegar a ser de una οὐσία habrá de aclararlo el análisis.

c) Aristóteles no define esa región de lo ente (τὰ φύσει ὄντα) con una contraposición rígidamente binaria, como la de φύσις y νόμος de la Sofística. Su interés reside en el examen interno de la φύσις misma, y, cuando establece alguna contraposición, lo hace al servicio de ese análisis. La contraposición usual en Aristóteles es φύσις/τέχνη; τὰ τέχνῃ ὄντα (en oposición a τὰ φύσει ὄντα) es lo producido, lo trabajado: un lecho, una copa.

En efecto: un lecho o una copa no tienen en sí «por sí mismos» (καθ' αὑτό, es decir: precisamente por ser lecho, precisamente por ser copa) el principio de su movimiento. Es cierto —por ejemplo— que ambos «caen», pero ese movimiento es propio de los «materiales» de que están hechos la copa o el lecho y pertenece a esos materiales no como materiales para la copa o el lecho, sino «por sí mismos»; por lo tanto, no pertenece a la

copa como tal ni al lecho como tal. Asimismo, a un lecho de madera enterrado puede ocurrirle que de él crezcan brotes, pero eso no es un crecimiento del lecho precisamente en cuanto lecho, sino de la madera, es decir: del árbol. Al lecho o a la copa en cuanto tales les pertenece, desde luego, un llegar a ser, que es precisamente su producción; pero:

El *ser* de la copa o del lecho —por tanto, su «llegar a ser» esencialmente entendido, el principio rector de su llegar a ser— es el «saber» (τέχνη, cf. 3.4) del τεχνίτης («artesano», «artista»); es εἶδος, como todo *ser*, pero lo es en cuanto que el mencionado «saber» es presencia (εἶδος) en la mirada del τεχνίτης (recuérdese la τέχνη del demiurgo platónico, que consistía en la presencia de la idea en su mirada). Por lo tanto, el principio del «llegar a ser lecho» o del «llegar a ser copa» —precisamente en el modo en que es principio— no está inmediatamente en el lecho o la copa.

d) El proyecto expreso de Aristóteles acerca de la relación de la «Física» con el resto de su filosofía puede quedar reflejado en el siguiente esquema provisional:

Llamaremos «ontología» a toda investigación referente no a algo ente, sino a en qué consiste *ser*. Una tal investigación no tiene que ser necesariamente y explícitamente «ontología general», sino que puede ocuparse de en qué consiste *ser* para deteminada región de lo ente, a condición de que tal región de lo ente no esté arbitrariamente delimitada, sino que abarque precisamente todo aquello a lo cual pertenece «un determinado género de *ser*»; la φύσις es «un cierto género de ser», y la correspondiente región de lo ente es τὰ φύσει ὄντα (= «lo que es en virtud de φύσις» = aquello cuyo *ser* es φύσις).

Sin embargo, lo que debe dar la pauta a toda ontología «particular» —puesto que toda ontología se define como tal por ocuparse del *ser*, no de lo ente— es la investigación acerca de en que consiste en general *ser*, es decir: la ontología «general», aquel «saber que considera el ser en cuanto ser y lo que para él rige ya de antemano según él mismo» (cf. 5.1), al cual, en virtud de su carácter de fundamento de toda ontología, podemos llamar «ontología fundamental» y al cual Aristóteles llama πρώτη φιλοσοφία («filosofía primera»).

Ahora bien, para las diversas regiones de lo ente, para los diversos modos de *ser*, el ser tampoco es un «universal» con la universalidad de un género (como no lo era para las diversas categorías), sino que todo *ser* será remitido a un cierto tipo de *ser*, el primero y el que propiamente merece el nombre de *ser*. Y Aristóteles, como Platón, acabará refiriendo este carácter de instancia decisiva a aquello que está más allá del

llegar a ser, más allá del nacer y perecer, más allá de la φύσις. Por eso, la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles será luego denominada «metafísica»: τὰ μετὰ τὰ φυσικά: lo que hay más allá de lo «físico».

Decimos que, según el proyecto del propio Aristóteles, la «filosofía primera» *debía* dar la pauta a toda filosofía (= a toda ontología). Sin embargo:

e) De hecho, es en la ontología de la φύσις donde Aristóteles elabora las nociones fundamentales de su filosofía. La «metafísica» de Aristóteles es como el coronamiento de la «Física» y una extrapolación de sus nociones fundamentales; la propia «Física» conduce, en definitiva, a un «más allá de lo físico» que, sin embargo, sigue siendo considerado a partir de lo «físico». La propia expresión «más allá de lo físico» dice «a partir de lo físico».

3. La noción aristotélica de φύσις es una modificación de la noción platónica de εἶδος. Aristóteles entiende el εἶδος (la presencia, el aspecto) no estáticamente, sino como *salir* a la luz, por tanto: nacer, brotar, surgir. El εἶδος, en sentido específicamente aristotélico, es el «aspecto» entendido como «establecerse en un aspecto» (llegar a ser, nacer). Cuando Aristóteles emplea expresamente εἶδος en este sentido suyo, no de Platón, emplea como sinónimo de εἶδος la palabra μορφή (traducción escolástica: *forma*); puede emplear ambos términos indiferentemente o bien los dos juntos (μορφή τε καὶ εἶδος); en cambio, emplea solamente εἶδος, y no μορφή, allí donde —como en la «lógica»— se refiere al εἶδος únicamente como esencia o determinación, sin atender al «llegar a ser», sin interés «físico».

4. Εἶδος, en el sentido de μορφή, es salir a la luz, por tanto: arrancarse al ocultamiento. Es, pues, oposición a algo. De aquí que μορφή aparezca en Aristóteles dentro de una pareja de términos; el otro es ὕλη (traducción escolástica: *materia).* Ὕλη significa, en general, en griego: bosque, leña, madera, material(es) de construcción. En el uso aristotélico pretende designar aquello *de* lo cual (= a partir de lo cual) es (= es presente) algo, pero que ello mismo se substrae a la presencia; es decir: encierra las dos nociones de «aquello de lo cual» y «lo que se cierra en sí mismo» (el «dentro», el ocultamiento). La ὕλη es la inagotabilidad —la obscuridad— de toda presencia, siempre de alguna presencia, siempre ὕλη de cierta μορφή (por lo tanto es cualificación, no indeterminación). Lo que sigue no debe entenderse ni como «definición» de ὕλη, ni como ejemplos determinados, sino, sencillamente, como intentos de aproximación:

Ante todo, ya explicamos (1) que la presencia, en sentido griego, es al mismo tiempo impenetrabilidad, que el aparecer es al mismo tiempo

substraerse, y que por eso, en la filosofía griega, la noción de presencia no tiene lugar sin mención de su «otro».

Consideramos cierto objeto de (por ejemplo) madera. Es presente en un cierto *aspecto*. Pretendemos hacer presente el *de qué* de esa presencia, la consistencia, el «dentro», de ese objeto. ¿Cómo lo haremos?; quizá rompiéndolo en trozos para poner a la vista el «dentro»; mas, entonces, de nuevo, cada trozo tendrá su propio aspecto, y aquello *de* lo cual... seguirá siendo aquello *de* lo cual tiene lugar la presencia, no será ello mismo lo que es presencia; «aquello de lo cual» queda siempre por debajo, «dentro».

Consideremos ahora una obra de arte (un templo, una estatua). Su *presencia* abarca no sólo, ni fundamentalmente, lo que nosotros llamamos su determinación «material» (en definitiva físico-matemática); el templo *es* templo, cosa que no es «materialmente» definible; y no es que a la determinación «física» se superponga una determinación «histórica», sino que a los griegos no se les ocurre considerar un templo como mero agregado de materiales cuya colocación es definible matemáticamente «en el espacio» y cuya constitución es cuestión confiada a la química. Un templo es irreductiblemente un templo. Ahora bien:

En la presencia del templo, en su «ser templo», están presentes el mármol, el metal, etc. En primer lugar, digamos que están presentes como mármol y como metal, y precisamente como *tal* mármol, el justamente requerido, y como *este* mármol, el que ha sido cortado en la cantera y elegido para hacer la estatua; no están como lo indeterminado y neutro, sino como cualificación. Además, están presentes no secundariamente y «por necesidad», ni como disponibilidades de suyo neutras conformables en un plan a cuyo mero «servicio» están (eso sería técnica moderna, no τέχνη griega). La obra de arte no sólo no pretende disimular sus «materiales». Al contrario, la obra de arte *descubre* el brillo y la cualidad de los colores, la consistencia de la roca, la dureza del mármol. El color, por ejemplo, no es descubierto en una explicación físico-matemática, porque el color no es nada numérico; es descubierto en el arte que «sabe qué hacer» del color; lo mismo la dureza, el peso, el sonido. Y en este descubrimiento es donde la presencia de la obra es al mismo tiempo impenetrabilidad, profundidad; la pesadez, la dureza, el color, no se dejan reducir a nada. La presencia de los «materiales» en la obra es la impenetrabilidad, el «dentro», que forma parte de la propia presencia de la obra. La estatua «se reduce a» el mármol; esto quiere decir: la obra se ofrece en un aspecto en cuanto que a la vez se rehúsa en una impenetrabilidad.

Una cosa es presente en tal o cual aspecto, es decir: en unas notas

características. La presencia consiste en la determinación, en las características. Pero la cosa no es el aspecto, las notas, sino *aquello que* es presente con tales notas. La cosa es *esto,* y las notas se refieren a *esto* como a un «sujeto» (ὑποκείμενον, sub-yacente, su-puesto): *esto* es una mesa, por lo tanto es... todo cuanto entre en la definición de mesa; además *esto* es rojo, *esto* es de tantos pies de largo, etc. Pues bien, las notas jamás agotan el *esto;* por más determinaciones que digamos de una cosa, siempre podrá haber otra con las mismas determinaciones y que, sin embargo, sea otra, no *esto;* el mismo color (es decir: exactamente el mismo matiz de rojo) puede pertenecer a una infinidad de cosas, cada una de las cuales es *por su parte* «esto»; igualmente el mismo tamaño, la misma figura, etc., incluso el mismo lugar (otra cosa puede pasar a ocupar el lugar que ocupaba esta, sin que por ello pase a ser ésta misma). Y ello ocurre no porque la multitud de notas sea infinita, sino porque el *esto* es, por principio, irreductible a notas, lo que quiere decir que no es reducible a presencia, ya que toda presencia, por lo tanto todo lo conocible y decible de esto son *sus* notas, a saber: que «*esto* es...», que «*esto* es...» y que «*esto* es...»; *esto* es lo supuesto en toda nota y toda nota pertenece a *esto,* es *de* esto; y, sin embargo, el *esto* mismo no es presencia. Toda presencia arranca de —y se remite a— un fondo inagotable; la presencia sólo tiene lugar a partir de —y entregada a— una no-presencia.

Podemos, ciertamente, «identificar» la cosa concreta, es decir: hacer una mención que sólo puede referirse a *una* cosa (por ejemplo, diciendo: la cosa que está —o estaba o estará— en tal lugar en tal momento). Pero tal mención no presenta en absoluto la cosa, sino que sólo indica relaciones externas; prueba de ello es que podemos establecer una tal identificación de modo totalmente arbitrario, sin saber siquiera si «hay» alguna cosa que la cumpla.

5. La misma oposición presente en μορφή-ὕλη se expresa también en otra pareja de términos: ἐνέργεια o ἐντελέχεια del lado de μορφή, δύναμις del lado de ὕλη. La escolástica tradujo por *actus* («acto») tanto ἐνέργεια como ἐντελέχεια, y tradujo δύναμις por *potentia* («potencia»).

Ἐντελέχεια es el ἐν τέλει ἔχειν: «tener(se) en el fin»; recuérdese que en griego «fin», «límite», (τέλος) no indica imperfección, sino cumplimiento. «Tenerse» parece indicar un «reposo», algo distinto de «llegar a...»; sin embargo, la ἐντελέχεια no es reposo sino como concentración del movimiento: todo lo que *es* no sólo ha llegado a ser, sino

que en cada momento se tiene en el ser, *se tiene* (ἔχει) en la de-terminación, en la de-limitación (en el «fin»: ἐν τέλει).

'Ενέργεια es el ἐν ἔργῳ: «en (el estado de) ἔργον». Ἔργον es «trabajo», «obra», es decir: lo que se cumple y efectúa. En griego «producir», «cumplir», tiene el sentido de *sacar a la luz,* conducir a la presencia: *pro-ducere* («conducir hacia adelante»). 'Ενέργεια (digamos: «ser en efecto») es estar en la luz.

Estar en la luz, ser en efecto, es —pensado en griego— lo mismo que tenerse en la determinación propia; por eso ἐνέργεια coincide con ἐν-τελέχεια.

Δύναμις significa: capacidad, cualificación requerida para... El bronce es δυνάμει (= «en cuanto a la δύναμις») estatua.

5.2.2. La noción general de una ontología

Tratamos esta cuestión en el capítulo dedicado a la «Física» porque el texto en el que mejor podemos basarnos pertenece —y no por casualidad— a la «Física»; es precisamente su comienzo (A, 1) y dice así:

Puesto que el saber y el entender tiene lugar, por lo que se refiere a todas las investigaciones de las que hay principios o causas o elementos (ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα)[1], *por el conocer éstos —en efecto, consideramos que conocemos algo cuando conocemos las causas primeras y los principios primeros y llegamos hasta los elementos—, es claro que también del entender acerca de la* φύσις *es preciso en primer lugar intentar definir lo referente a los principios.*

El camino es: de aquello que es más conocido y más claro para nosotros a lo que es más claro y más conocido en cuanto a la φύσις; *pues no es lo mismo conocido* (= evidente) *para nosotros y conocido* (= evidente) *pura y simplemente*[2]. *Por ello es preciso proceder de este modo: de lo que*

[1] Es decir: por lo que se refiere a toda investigación cuyo «objeto material» es algo de lo que tiene sentido preguntarse por el *ser.* En el caso de la investigación acerca de la φύσις, el «objeto material» es τὰ φύσει ὄντα, es decir: cierta región de lo ente de la que creemos saber que tiene un peculiar *ser,* el cual es la φύσις, cuya constitución se pretende poner de manifiesto.

«Los principios o las causas» quiere decir: las *condiciones ontológicas,* es decir: «aquello a lo que se debe el que algo sea» en el sentido de: aquello que forma parte de que algo *sea,* que entra a constituir (por eso también «elementos») el *ser* de algo.

[2] Las condiciones ontológicas son aquello «más claro en cuanto a la φύσις». En efecto, la φύσις es el ser, el salir a la luz; «claridad» es presencia; «más cla-

es más oscuro en cuanto a la φύσις, *pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y más notorio en cuanto a la* φύσις. *Para nosotros es primeramente evidente y claro más bien lo confuso; luego, a partir de esto, se hacen conocidos —en un discernir— los elementos y los principios*[3]. *Por eso hay que proceder de lo en general a lo de cada cosa*[4]. *Pues el todo es más conocido según la sensación, y lo en general es un cierto todo*[5]; *en efecto, lo en general comprende como partes muchas cosas*[6].

Lo mismo les acontece en cierto modo a los nombres con relación a la determinación (λόγος); *pues el nombre significa un cierto todo y sin discernir, como el círculo, mientras que la definición del mismo discierne hasta lo de cada cosa*[7]. *Y los niños llaman primero padres a todos los hombres, y madres a todas las mujeres, y sólo después distinguen cada una de ambas cosas.*

«El camino» es, pues, de lo ente a aquello en lo que consiste ser, de la simple entrega a la presencia de lo presente a discernir en qué consiste esa presencia. El camino es, por así decir, unidireccional, esto es, no hay, por el contrario, nada del tipo de una construcción de lo ente a partir de las condiciones ontológicas. Los «principios o causas o elementos» no lo son ónticamente, no generan ni explican la cosa. No hay situarse en lo πρότερον τῇ φύσει y «más claro y más conocido en cuanto a la φύσις» para desde ello producir o explicar lo ente. El camino

ro» y «anterior» es, en toda presencia, lo que está presente de antemano como condición constitutiva de la presencia.

Pero ello no es más claro «para nosotros», porque «nosotros» dejamos atrás aquello que está supuesto en la presencia —la constitución de la presencia misma— para entregarnos a la presencia *de lo presente* (cf. δόξα), a la presencia sin discernir en cuanto a lo que la constituye como tal.

3 Aquello a lo que de inmediato estamos entregados es, ciertamente, la presencia, pero la presencia sin discernir en cuanto a lo que la constituye como tal; es la presencia «en bloque». El «camino» conduce a *discernir* lo referente a *cada una* de las condiciones constitutivas de la presencia.

4 «Lo en general» es el «en bloque» de que hablábamos en la nota anterior; «lo de cada cosa» es: lo referente a cada una de las condiciones ontológicas.

5 Aquella pertenencia a la presencia «en bloque», sin discernir aquello en lo que consiste la presencia, es el conocer inmediato, la αἴσθησις («sensación»).

6 Las «partes» son aquí las condiciones constitutivas (de la presencia), los «principios».

7 En el «nombre» tiene lugar la presencia «en bloque» de la cosa «nombrada». La definición, en cambio, discierne —es decir: separa y a la vez articula entre sí— las condiciones («notas») que constituyen esa presencia.

sigue siendo siempre *de* lo ente *a* aquello en lo que consiste ser; «más conocido y más claro para nosotros» sigue siendo siempre lo ente.

La mencionada unidireccionalidad del camino se expresa también en la elección de la palabra griega con la que Aristóteles designa a veces el camino: ἐπαγωγή, en efecto, significa ni más ni menos que el «encaminar(se) a...» (verbo ἐπάγειν), es decir, no significa el trayecto, como algo que se recorre, sino el «estar en camino hacia...». Nótese que la palabra (el lexema central y el prefijo) apareció ya en la noticia acerca de Sócrates que en 4.2 tomamos precisamente de Aristóteles; allí interpretamos ya que se trataba del encaminarse desde el ser de lo ente a en qué consiste en cada caso ese ser, esto es, a «qué es ser...», en una palabra, se trataba de la cuestión del εἶδος; en Aristóteles mismo el ser sigue siendo εἶδος, aunque en una cierta reinterpretación de la noción, de la cual precisamente estamos ocupándonos en toda esta parte.

La traducción escolar de ἐπαγωγή es «inducción». Es la interpretación (helenística y posterior) del εἶδος como a su vez algo *óntico*, a saber, como el «universal», lo que dio lugar a que habitualmente se entienda por «inducción» el paso a lo universal.

5.2.3. Los contrarios y lo subyacente

Si el *ser*, el εἶδος, es entendido ahora como μορφή, y μορφή tiene en Aristóteles el sentido de «establecerse en un aspecto»; si, por otra parte, φύσις vuelve a tener el sentido de «*salir* a la luz»; si este «salir a la luz» es el «nacer», etc., entonces es claro que el análisis del *ser* tendrá que ser análisis del «llegar a ser» («nacer»: γίνεσθαι, γένεσις); y, si el movimiento no es otra cosa que el *llegar a ser*, entonces es claro que la llamada «doctrina aristotélica del movimiento» no es otra cosa que la ontología aristotélica de la φύσις.

Recordemos que, según Aristóteles, lo «anterior y más claro en cuanto al ser» no es lo «anterior y más claro para nosotros». El *ser* en términos absolutos, el *ser* a secas, es la οὐσία; y, sin embargo, Aristóteles empieza su análisis del «llegar a ser» (enderezado *ya desde el principio* a la οὐσία) hablándonos del «llegar a ser músico» y del «llegar a ser blanco».

Todo lo que llega a ser llega a ser *a partir de* algo; pero ¿a partir de cualquier cosa? «Por coincidencia» puede ocurrir que «músico» llegue a ser a partir de muchas cosas: puede ocurrir que un médico, o que un ateniense, se convierta en músico; pero las determinaciones «médico», «ateniense», entran en este juego sólo por coincidencia. En cambio, no

entra por coincidencia, sino por necesidad de la cosa misma, la ausencia de «músico»: necesariamente, músico llega a ser a partir de no músico, y no de cualquier no músico («no músico» también es una piedra), sino de aquello que sea precisamente la ausencia, la privación, de «músico», digamos: de «amúsico».

Podrá pensarse que hay contradicción entre la evidencia de que sólo un hombre (no un caballo o una piedra) puede ser «músico» o «amúsico» y la antes (5.1) enunciada indiferencia entre predicados pertenecientes a distintas categorías. Precisemos:

En este caso concreto la dificultad está reforzada por el hecho de que Aristóteles habla aquí del «hombre» sólo como un viviente (lo mismo que «caballo», por ejemplo) y de la música como una cualidad que puede tener ese viviente. Aristóteles no presta aquí atención a que el hombre *es* en un sentido absolutamente propio, y es a ese específico *ser* del hombre al que concierne la posibilidad de la «música».

Por lo demás, ocurre —por ejemplo— que el predicado «caballo» es incompatible con cierto grado del predicado «frío» (porque el caballo es un animal «de sangre caliente»); pero aquí ya es claro que la incompatibilidad concierne a «caballo» no como mero predicado, no como mero εἶδος, sino como μορφή; es una incompatibilidad no «dialéctica», sino «física».

Continuamos con la argumentación iniciada a propósito del «llegar a ser músico». Por de pronto están presentes como determinaciones constitutivas de todo llegar a ser, supuestas en todo llegar a ser, los «*contrarios*»: un εἶδος y su privación. Aristóteles ha empezado recordando que todos los que anteriormente habían tratado de la φύσις habían puesto como principios los que cada uno consideraba como los contrarios fundamentales: fuego y noche (Aristóteles dice «fuego y tierra») en Parménides, lo lleno y lo vacío en Demócrito, otros hablan de condensación y enrarecimiento, etc. Esta observación histórica es totalmente acertada, porque la adopción de una contraposición fundamental tenía su origen en el pensamiento de que la presencia es arrancar(se) al ocultamiento, por lo tanto oposición, y, precisamente, Aristóteles, al poner junto al εἶδος la privación como principio, lo que pretende es pensar el εἶδος no sólo como «tener un aspecto», sino como «*salir* a la luz», como φύσις.

Sin embargo, los contrarios no actúan el uno sobre el otro: el amor no reúne el odio ni el odio separa el amor, sino que ambos reúnen o separan *algo,* un tercero; la densidad no hace densa la rareza ni la rareza enrarece la densidad, sino que ambas hacen que algo (un tercero) sea raro o denso. Lo mismo se deja ver de la siguiente manera:

Decimos: «(un) amúsico llega a ser músico» o «de (un) amúsico llega a ser (un) músico»; pero también podemos decir (poniendo de manifiesto lo mismo): «(un) hombre llega a ser músico», e incluso: «(un) hombre amúsico llega a ser hombre músico». Si consideramos «A llega a ser B», A lo podemos formular de tres maneras: diciendo lo subyacente («hombre») o diciendo el «contrario» («amúsico») o diciendo el compuesto de ambos («hombre amúsico»); y B lo podemos enunciar de dos maneras: diciendo «músico» o diciendo «hombre músico»; según el siguiente esquema:

	«Lo que llega a ser...» (τὸ γινόμενον)	*«Qué llega a ser»* (ὃ γίνεται)
Su-puesto (ὑπο-κείμενον)	Hombre	
Contra-puesto (ἀντι-κείμενον)	Amúsico	Músico
Com-puesto (συγ-κείμενον)	Hombre amúsico	Hombre músico

¿Hay, pues, tres «principios»: lo subyacente y los contrarios? Sí y no, porque:

1. «Hombre» y «amúsico» no son «uno en cuanto al ser» («ser hombre» no es lo mismo que «ser amúsico»), pero sí son «uno en cuanto al número». Podría pensarse que, si esta unidad no es «en cuanto al ser», es puramente accidental. Pero no es del todo así: esa unidad es accidental a la determinación «hombre», pero no es accidental al «llegar a ser»: en todo llegar a ser hay algo que «llega a ser...» y que, «uno en cuanto al número», es a la vez subyacente y contrario. «Hombre» y «amúsico», en cuanto a lo que ellos mismos son, no son «uno», pero como «principios» en el «llegar a ser músico» es preciso que sean «uno en cuanto al número» a la vez que no «uno en cuanto al ser». Por tanto, podemos decir que hay dos principios y enunciarlos de cualquiera de estas dos maneras: «lo subyacente y la μορφή» o «la privación y la μορφή», que corresponden en el ejemplo a «hombre y músico» o «amúsico y músico» respectivamente.

2. Los contrarios, en cierta manera, no son «dos», sino una presencia a la que pertenece una ausencia. (Recuérdese aquello de que *ser/no-ser* en Parménides no son «dos» ni aparece «y» entre ellos.) Por tanto, en vez de «los contrarios», debemos, en cierto modo, decir «la

μορφή» (en lo cual mencionamos ya la privación) y quedarnos con que los principios son: lo subyacente y la μορφή.

Con todo, la mera dualidad tampoco puede ser la última palabra, como veremos en el apartado que seguirá.

Si ahora pensamos que lo que se trata de comprender es, fundamentalmente, el «llegar a ser» en el sentido de οὐσία, observamos lo siguiente:

1. Sabemos que todo «llegar a ser» tiene lugar *a partir de* algo, es decir: que en todo «llegar a ser» hay algo que «llega a ser...» (= «se hace...»). La necesidad de que «lo que llega a ser...» subyazga de algún modo no es menor aquí (en el llegar a ser en el sentido de οὐσία) que en el caso del «llegar a ser músico»; porque, si lo que «llega a ser...» no subyace en modo alguno, entonces no «llega a ser...», sino que simplemente desaparece y lo otro aparece por su cuenta; «A se hace B» no es lo mismo que: A se esfuma y —en coincidencia con ello— B llueve del cielo.

Y esto constituye una dificultad porque sabemos que la οὐσία no tiene lugar ἐν ὑποκειμένῳ. Tratándose del «llegar a ser músico», había un subyacente porque «músico» no es οὐσία; pero ¿qué subyacente buscaríamos en «llegar a ser hombre»?

2. Por otro lado, admitimos que el llegar a ser no puede tener lugar a partir de cualquier cosa, sino, precisamente, a partir de lo contrario. Pero: «caliente» y «frío», «arriba» y «abajo», «sabio» e «ignorante», no son οὐσία; y, precisamente, para la οὐσία no hay «contrario»: no hay «lo contrario» de «caballo» o de «hombre».

El apartado siguiente dará respuesta a las cuestiones que han quedado pendientes en este.

5.2.4. *La noción completa de* φύσις

Partiremos ahora del texto del capítulo inicial del libro B de la «Física». En la traducción que sigue figura en letra *cursiva* sólo lo que es estrictamente traducción, y en letra normal lo que hemos considerado conveniente añadir para hacer más inteligible el sentido inmediato del texto.

De lo ente, parte es por φύσις, parte en virtud de otras causas[1]. *Por φύσις son los animales y sus partes y las plantas y los cuerpos simples,*

[1] «Es por φύσις» quiere decir: su *ser* es φύσις; la φύσις es el modo de *ser* propio de cierta región de lo ente; por eso «otros son por otras causas», es de-

como tierra, fuego, aire y agua[2]*; esas cosas y* todas *las de esa índole decimos que son por* φύσις. *Y*, en efecto, *todas las cosas dichas* (las cosas de las que hemos dicho que son por φύσις) *se muestran diferentes de aquellas que consisten*[3] *no por* φύσις, sino por otras causas. Se muestran diferentes en que *todo lo que es por* φύσις *aparece teniendo en sí mismo* un *principio de movimiento y de estancia*[4], *lo uno según el lugar, lo otro*

cir: para otros entes el «ser» no es precisamente φύσις, sino que es otro modo de *ser*. «Causa» (αἰτία) significa aquí –y en todas las ocasiones en que lo hemos encontrado hasta ahora– lo mismo que «principio» (ἀρχή). La φύσις es «principio» o «causa» de los entes que son «por φύσις»; esto quiere decir que es su *ser*. Si el análisis de la φύσις nos conduce a «principios», eso quiere decir que la φύσις no se deja poner de manifiesto bajo un solo aspecto; pero, al mismo tiempo, el análisis tendrá que presentar la unidad esencial de la φύσις.

[2] Aristóteles menciona aquí de pasada su propia doctrina de los cuatro «elementos». Esta doctrina no pertenece *en Aristóteles* a la ontología, sino a la idea que Aristóteles se hace del proceso óntico de lo que está por debajo del cielo (los astros son aparte). En efecto, los llamados «elementos» no son elementos en sentido ontológico (es decir: no son «principios»; cf. el apartado 5.2.2 de este mismo capítulo), sino que son οὐσίαι determinadas; su carácter de «elementos» consiste en que no llegan a ser a partir de algo anterior, sino unos a partir de otros. Lo demás (no cada cosa directamente, pero sí todo en definitiva) llega a ser *a partir de* los «elementos».

Aristóteles atribuye a cada elemento cualidades «propias», partiendo de dos oposiciones fundamentales: «caliente»/«frío» y «seco»/«húmedo» (o «fluido»); el fuego es caliente y seco, el aire es caliente y ὑγρόν («húmedo» o «fluido»), el agua es frío y ὑγρόν, la tierra es frío y seco. Los elementos actúan unos sobre otros, cada uno de acuerdo con sus cualidades, y cambian unos en otros, inclusive dos de ellos, por acción recíproca, en un tercero. Aristóteles atribuye también a cada elemento un lugar «propio», hacia el cual se mueve «por sí mismo» y «por φύσις»: la tierra abajo, el fuego arriba.

[3] «Consistir» lo empleamos aquí en sentido etimológico: «(sos)tenerse junto». En griego, el verbo que aparece aquí es συνίστημι (συν-, ἵστημι), y la forma que emplea Aristóteles es el «perfecto», que en griego significa el *estado* de cumplimiento. La con-sistencia aquí mencionada es el *ser* tal como lo entiende Aristóteles.

[4] La palabra στάσις (de la raíz de ἵστημι, cf. nota anterior), que traducimos por «estancia», es una palabra habitual para designar lo que nosotros llamamos «reposo», pero también significa «levantarse», «erguirse», incluso «insurrección». El movimiento pertenece al *ser* mismo en el sentido de φύσις (esta misma palabra lo dice); y el «reposo», el *estar*, es entendido como (sos)*tenerse*, por lo tanto como la unidad y la lucha de nacer y perecer (ni el nacer es algo que simplemente aconteció una vez, ni el perecer es algo que simplemente aconte-

según crecimiento y consunción, lo otro según alteración; en cambio, un *lecho y* un *manto, y cualquier otro género* (de cosas) *de esta índole, en cuanto que les pertenece cada uno de los predicados* dichos (es decir: el lecho precisamente en cuanto que «es lecho», el manto precisamente en cuanto que «es manto») *y en la medida en que son por* τέχνη, *no tienen ningún impulso de cambio que enraíce en ellos mismos; lo tienen en cuanto que coincide que son de piedra o de tierra o de mezcla de estas cosas, y* solamente *en esa medida*[5]; *como que la* φύσις *es* precisamente *un cierto principio y causa del moverse y reposar en aquello en lo cual —según ello mismo, no por coincidencia—, siendo ella lo primero* (= el ser), *rige de antemano* como el principio[6].

Digo que no por coincidencia, porque podría ocurrir que alguien fuese para sí mismo causa de la salud, si es médico; pero, aun en tal caso, no tiene el arte médica por lo mismo que alcanza la salud, sino que coincide (solamente coincide) *que el mismo es médico y curado, de modo que las dos cosas son aparte la una de la otra. Y lo mismo* puede decirse *de cada una de las demás cosas producidas; ninguna de ellas, en efecto, tiene en sí el principio de la producción, sino que unas lo tienen en otras cosas y de afuera —como* una *casa y cada una de las demás cosas trabajadas—*[7] *y otras lo tienen en sí mismas, pero no por sí mismas* —a saber: *todo aquello que por coincidencia sea causa para sí mismo.*

Φύσις *es, pues, lo dicho; y tiene* φύσις *todo aquello que tiene un principio tal. Y todo ello es* οὐσία; *pues la* φύσις *es siempre algo subyacente y* tiene lugar *en* cuanto que tiene lugar un *subyacente. Según* φύσις *son esas cosas y todo lo que de antemano rige para ellas según ellas mismas,*

cerá algún día), por lo tanto como la concentración del movimiento, que sólo vista desde fuera y superficialmente es quietud.

[5] Es decir: «un impulso de cambio que enraíce en ellos mismos» no lo tienen el lecho o el manto «por sí mismo» (καθ' αὐτό), esto es: por ser lecho o por ser manto; si lo tienen, es sólo κατὰ συμβεβηκός (cf. 5.1).

[6] Si la φύσις es el *ser* de τὰ φύσει ὄντα, si τὰ φύσει ὄντα es lo que tiene en sí y por sí mismo el principio de (su propio) movimiento, y si el *ser* es «llegar a ser» y el «llegar a ser» es el movimiento, entonces la φύσις misma es ese principio del movimiento que rige en y para los φύσει ὄντα por lo mismo que es su *ser.*

[7] La τέχνη es el *ser* de lo producido. Como todo *ser,* es presencia (por tanto, εἶδος), pero es en primer lugar presencia a la mirada del τεχνίτης (cf. apartado A de este mismo capítulo). El ser de los entes «hechos» es establecerse en un aspecto (es decir: μορφή), pero sólo por mediación de un ver. «Saber» hacer zapatos es tener a la vista cómo ha de ser un zapato (cf. 4), bien entendido que la «vista» no es aquí lo «teórico», sino el elemento rector del hombre.

como para el fuego ser llevado hacia arriba; en efecto, eso (el ser llevado hacia arriba) *no es* φύσις *ni tiene* φύσις, *pero es por* φύσις *y según* φύσις[8].

Queda dicho qué es la φύσις *y qué es lo «por* φύσις*» y «según* φύσις*». Que la* φύσις *tiene lugar, es ridículo intentar ponerlo de manifiesto; pues* ello es *manifiesto* de por sí, *ya que ente de ese tipo es múltiplemente presente. Y* tratar de *mostrar lo claro mediante lo oscuro es* propio *de aquel que no es capaz de discernir lo evidente por sí de lo* que *no* es evidente *por sí. No cabe duda de que esto puede ocurrir, pues podría un ciego de nacimiento discurrir acerca de los colores, y en tal caso podría el tal tener discurso acerca de los nombres* (inclusive de los «significados»), *pero en ningún modo* podría *percibir* los colores mismos.

Algunos creen que la φύσις *y la* οὐσία *de lo que es por* φύσις *es lo primero —sin figura por sí— que en y para cada cosa rige de antemano; así,* la φύσις *de* un *lecho* sería *la madera,* la *de* una *estatua el bronce. Antifonte presenta como prueba* de ello *el que, si se entierra* un *lecho y la corrupción toma fuerza de modo que surja* un *brote, no nace* un *lecho, sino madera* (= un árbol), *como que lo uno —la disposición según* νόμος *y la* τέχνη*— rige de antemano por coincidencia, mientras que la otra* (la φύσις), *aquella que además permanece continuamente padeciendo esas cosas* (= padeciendo las diversas «disposiciones» que «adopta»), *es* la οὐσία[9]. Y *si a cada una de esas cosas* (la madera, el bronce) *le ocurre*

[8] La φύσις es οὐσία porque es *ser.* Sólo de algo que es en el sentido de οὐσία podemos decir que «tiene» φύσις (en el sentido en que de un ente decimos que «tiene *ser*»). Todo aquello que —aún no siendo ello mismo la οὐσία— pertenece a lo que «tiene φύσις», y que pertenece a ello según ello mismo, le pertenece en virtud de su *ser* (por eso «rige de antemano»); por tanto, es «por φύσις» (φύσει) y «según φύσις» (κατὰ φύσιν); por ejemplo: el movimiento hacia arriba pertenece al fuego precisamente por *ser* fuego.

[9] Antifonte habría dicho, pues, que la φύσις de un lecho es la madera, la de una estatua el bronce, mientras que la forma de la estatua y la forma del lecho son «según νόμος»; esto concuerda con lo que por lo demás sabemos del sofista Antifonte (cf. 3.4). Tanto el lecho como la estatua son entes τέχνῃ, no φύσει; Aristóteles admite una especie de paralelismo entre los dos modos de *ser,* que le lleva con mucha frecuencia a poner ejemplos de entes τέχνῃ para explicar cosas de la ontología de la φύσις. Si admitiésemos (bajo el pretexto de que ser = οὐσία = φύσις) que el *ser* verdadero del lecho es la madera y que la forma del lecho es accidental, entonces tendríamos que admitir también que el *ser* de la madera o del bronce es aquello de lo que la madera o el bronce son una conformación, configuración o combinación, y la reducción a «lo subyacente sin forma» no tendrá por qué detenerse hasta llegar a los «elementos» (en

lo mismo con relación a otra (es decir: si la madera o el bronce son, a su vez, configuración y disposición de otros «materiales»), *como* le ocurre *al bronce y al oro con relación al agua, a los huesos y a la madera con relación a* la *tierra, etc., esto* (agua, tierra) *será —dicen— la* φύσις *y la* οὐσία *de aquello* (del bronce, el oro, los huesos, la madera). *Por lo cual, unos* (de los que así piensan) *dicen que la* φύσις *de lo ente es* el *fuego, otros que* la *tierra, otros que* el *aire, otros que* el *agua, otros que algunas de esas cosas, otros que todas ellas. Lo que* cada *uno de ellos toma como tal* (como lo subyacente primero sin figura), *sea uno o más, eso y en esa cantidad dice que es la* οὐσία *toda, y que todo lo demás son cosas que le acontecen y estados y disposiciones suyas. Y cualquiera de esas cosas* (a saber: la que cada uno tome como lo subyacente primero sin figura) *es siempre (pues no hay para ellas cambio por el que salgan de sí mismas), mientras que lo demás nace y perece indefinidamente.* Hasta aquí lo que dicen los pensadores a los que nos referíamos.

En un modo, pues, (es decir: por una parte, sólo por una) *la* φύσις *se dice* (= se pone de manifiesto, tiene lugar) *así,* a saber: como *la* ὕλη *primera subyacente a cada una de las cosas que tienen en sí mismas* un *principio de movimiento y de cambio*[10]; *pero en otro modo* se pone de ma-

sentido óntico, no ontológico). No hay por qué suponer que Antifonte haya ido más allá de contraponer en entes «hechos» lo que es φύσις (como el verdadero *ser)* a lo que es νόμῳ. Aristóteles va a decir más o menos lo siguiente:

Tanto en lo φύσει como en lo τέχνῃ, el *ser* (en un caso φύσις, en el otro τέχνη) es εἶδος-μορφή, por lo tanto determinación, configuración, ῥυθμός; de acuerdo en que el lecho no es φύσει y la madera sí, pero es que el *ser* (οὐσία) del lecho como lecho no es φύσις, sino τέχνη.

[10] La doctrina que en el párrafo anterior ha expuesto Aristóteles, en parte siguiendo a Antifonte y en parte tipificando por su cuenta, es una adopción exclusiva y unilateral del punto de vista según el cual la οὐσία es τὸ ὑποκείμενον; Aristóteles acepta ese punto de vista, pero no acepta que sea el definitorio y excluyente. Considerando superficialmente el texto, podría parecer que Aristóteles acepta el punto de vista que ha expuesto, llamando ὕλη a lo que antes habíamos llamado «lo subyacente primero sin figura por sí», y que simplemente va a añadir un punto de vista complementario. Pero no puede ser así, en primer lugar porque la simple aceptación de otro punto de vista como necesario tiene que modificar esencialmente el punto de vista primero (en filosofía no se procede por «y... y... y...», acumulativamente), pero también porque Aristóteles, en todo lo que queda del texto, va acercándose por niveles al núcleo de la cuestión: primero dice que la φύσις por un lado es la ὕλη, por otro lado la μορφή; luego dice que la μορφή es φύσις «más que la ὕλη», y, finalmente, dice que la φύσις es la μορφή, y que es la ὕλη *por ser la* μορφή, porque la μορφή misma «se dice de dos maneras».

nifiesto como *la* μορφή, esto es: como *el* εἶδος, es decir: como *aquello* que tiene lugar *según el* λόγος[11]. *Pues, así como es llamado* (= se pone de manifiesto como) τέχνη *lo* que es *según* τέχνη *y lo que tiene* τέχνη, *así también es llamado* (= se pone de manifiesto como) φύσις *lo* que es *según* φύσις *y lo que tiene* φύσις[12]. *Y ni allí diríamos que algo es según la* τέχνη *si sólo en cuanto a la* δύναμις *es lecho, pero no tiene el* εἶδος *del lecho, ni* diríamos en tal caso *que es* τέχνη, *ni,* en consecuencia, análogamente *en* el caso de *lo que consiste por* φύσις; *pues lo* que es *carne o hueso en cuanto a la* δύναμις *no tiene todavía la* φύσις *de ello mismo, ni es* (a saber: es carne o es hueso) *por* φύσις, *antes de que haya tomado el* εἶδος, esto es: *aquello* que tiene lugar *según el* λόγος, esto es: *aquello que delimitamos cuando decimos qué es carne o* qué es *hueso. Así pues, en otro modo, la* φύσις *sería —de lo que tiene en sí principio de movimiento— la* μορφή *y el* εἶδος, que *no* es algo *separable a no ser según el* λόγος (es decir: no separable, salvo que es ello —y precisamente ello— lo que acontece en el λόγος).

Obsérvese que Aristóteles no emplea ahora, para introducir la noción de ὕλη, el «sin figura por sí mismo» que empleaba en el párrafo precedente. La madera, en cuanto ὕλη del lecho, tiene en cierto modo la figura del lecho; la madera «aparte» o «antes» tiene la figura del árbol o la del tablón. «Sin figura por sí mismo» no tiene sentido; «por sí mismo» quiere decir «en virtud de su propio ser», y «ser» es determinación, constitución, «figura» en el amplio sentido que le damos aquí. El brotar al que se refería Antifonte no pertenece a ningún «sin figura», sino a la «figura» del árbol: si la madera del lecho aún puede crecer, es porque sigue teniendo la constitución de «árbol».

[11] «Aquello que tiene lugar según el λόγος» quiere decir: aquello que tiene lugar en el dejar que la cosa se presente (esto es: que se presente *como tal o cual*). La φύσις es presencia, esto es: determinación, tenerse en su aspecto propio.

[12] «Arte» es una aceptable traducción de τέχνη. Desgraciadamente no disponemos de una traducción así de φύσις, aunque ciertos usos del término «naturaleza» se le aproximan. Pues bien:

De un «esclavo» de Miguel Angel decimos que es arte. Y esto lo decimos no sólo de una «obra de arte», como en el caso citado, sino también, a veces, de algo *de* una obra de arte; por ejemplo: de la disposición de las figuras en un tímpano o de los pliegues del vestido de una *kóre.* En cambio —y en esto se va a basar Aristóteles—, precisamente no decimos que es arte el mármol, aunque sea *este* mármol del que está hecha la *kóre,* ni tampoco los colores de los que está hecho un cuadro; en todo caso puede haber arte en la *selección* del mármol o del color a emplear, pero eso ya no es el mármol o el color, eso ya forma parte del proyecto, de la «figura».

Lo que es a partir *de esto* (a saber: de ὕλη y μορφή) *no es* la φύσις misma, *sino* que es *por* φύσις, *como* un *hombre*[13]. *Y ésta* (la μορφή) es φύσις *más que la* ὕλη; *pues cada cosa se dice* tal o cual *cuando es* tal o cual *por lo que se refiere a la* ἐντελέχεια, *más que cuando* es tal o cual *por lo que se refiere a la* δύναμις[14].

Por otra parte, un *hombre nace de* un *hombre, pero no* un *lecho de* un *lecho*[15]; *por eso dicen que la* φύσις *no es la figura* (del lecho), *sino la madera, porque, si brota, no nace lecho, sino madera* (árbol). *Pues bien, si eso* (la figura de algo que es por τέχνη, por ejemplo la de un lecho) es τέχνη, *por lo mismo la* μορφή (de algo que es por φύσις, por ejemplo de un árbol) es φύσις; un *hombre nace desde luego de* un *hombre.*

Por otra parte, la φύσις, *en cuanto que se pone de manifiesto como* γένεσις (= nacer, llegar a ser), *es camino* precisamente *a la* φύσις[16]. *Pues no* es camino *en el modo en que se dice* que *la medicina* (ἰάτρευσις: ejercicio de la medicina) es *camino no a* la *medicina* (ἰατρική: arte médica) *sino a* la *salud*; *pues es preciso que el curar* (ἰάτρευσις) *tenga lugar a partir de* la *medicina no a* la *medicina* (aquí «medicina» es ἰατρική), *y no del mismo modo se comporta la* φύσις *con relación a la* φύσις[17], *sino que*

[13] La φύσις no es *de* (ni «compuesto de» ni «en virtud de») μορφή y ὕλη, sino que es μορφή y es ὕλη, es «en un modo» lo primero y «en otro modo» lo segundo. Lo que es *de* μορφή y ὕλη es lo que es «por φύσις» (τὰ φύσει ὄντα).

[14] En la nota 10 hemos hablado de tres etapas. He aquí la segunda: la μορφή es φύσις «más que la ὕλη».

[15] Diferencia, en cuanto al modo del llegar a ser, entre los φύσει ὄντα y los τέχνῃ ὄντα. La μορφή del hombre está en el que nace en el modo mismo en que es principio del nacer. No así en el dominio de la τέχνη, donde el εἶδος es principio en cuanto presencia en el modo de un «saber», y precisamente en este modo no está en la cosa producida.

[16] El *ser,* entendido como «establecerse en un aspecto», es camino *al ser.* El εἶδος es τέλος («fin»). De nuestro repertorio conceptual moderno forma parte la oposición de «principio» a «fin». Para Aristóteles, el τέλος es lo que rige de antemano; la generación de un animal —por ejemplo— está regida y gobernada en toda su extensión por la «naturaleza» del animal que nace.

[17] La medicina es τέχνη, aunque es una τέχνη especialísima, porque, si en ella algo es fin (por lo tanto principio) precisamente en cuanto presencia a la mirada (por eso es τέχνη), sin embargo, lo que se da como presencia a la mirada es φύσις, es la μορφή del cuerpo vivo, en la cual consiste la «salud». La diferencia consistente en que la φύσις es camino a la φύσις y la medicina no lo es a la medicina *deriva* de la diferencia fundamental entre los dos modos de ser camino: la φύσις es camino precisamente en el modo que se enuncia en la frase siguiente («sino que lo que brota...») y que comentamos en la nota siguiente.

lo que brota va de... a... precisamente *en cuanto que brota*[18]. *¿A qué, pues, brota?*[19], *no* a aquello *de lo cual, sino* a aquello *a lo cual. Luego* es *la* μορφή lo que *es* φύσις[20].

Pero la μορφή misma *—y,* por tanto, *la* φύσις*— se dice de dos maneras; pues también la privación es en cierta manera* εἶδος[21].

La φύσις es el εἶδος mismo, entendido como μορφή. Si, por otra parte, la φύσις es la ὕλη, ello no quiere decir que la φύσις sea algo «además» del εἶδος, sino que éste, entendido como μορφή, «se dice de dos maneras»; y «se dice de dos maneras» porque no sólo el εἶδος mismo, sino también la privación (στέρησις), es en cierta manera εἶδος. ¿Qué quiere decir Aristóteles con esto?; primero veamos qué es lo que *no* quiere decir:

a) No quiere decir que la privación sea «otro» εἶδος, por ejemplo: que «caliente» y «frío» sean «dos» εἴδη. (Cf. 5.2.3).

b) No quiere decir nada «dialéctico», como que la determinación de algo (de ello «mismo») sea a la vez determinación de lo otro como «otro».

c) No entiende por «privación» la mera «negación».

La privación es ciertamente el *no-ser,* pero distinguiendo, en la manera en que vamos a hacerlo, entre «no ser» y «no-ser», lo mismo que antes distinguimos entre «no músico» y «amúsico» o entre «no caliente» y «frío»: una piedra «no es músico» y el número cinco «no es caliente», pero sólo lo frío «no-es caliente» y sólo el amúsico «no-es músico». Pues bien, reconozcamos:

a) Que esta distinción entre «no ser» y «no-ser» tiene sentido incluso allí donde «ser» tiene el sentido de οὐσία: si decimos que una piedra no es músico y que precisamente el amúsico no-es músico, ineludi-

[18] El «brotar» (φύεσθαι) de que aquí se habla es el *ser* en el modo de φύσις. En el dominio de la φύσις, el fin es fin (por tanto, hay «camino») en el propio brotar de lo que brota, mientras que en el dominio de la τέχνη el fin es fin en un «saber».

[19] Si la φύσις es camino a la φύσις, la φύσις es aquello *a lo cual* la φύσις es camino. Por eso la cuestión «¿a qué es camino?» aparece ahora como decisiva. El fin (τέλος) es lo que propiamente constituye el camino; el punto de partida sólo es tal en virtud de un fin; «de qué» puede ser una jarra está determinado por «qué es» una jarra, no a la inversa.

[20] Esto se sigue, evidentemente, de lo anterior, ya que el εἶδος es el «a qué», el τέλος. Pero, entonces, ¿a qué viene la ὕλη?

[21] La ὕλη entra en juego porque la μορφή misma «se dice de dos maneras». Pasamos a ocuparnos de esto, ya no en forma de notas.

blemente hemos de decir también que una piedra no es planta, mientras que precisamente la semilla no-es planta. El llegar a ser de la planta es el perecer de la semilla, y es para la semilla no un dejar de ser accidental, sino aquel por el cual la semilla es semilla; igualmente la flor, que perece en el nacimiento del fruto, no resulta por ello limitada, incompleta, sino que precisamente por ese perecer es flor.

b) Que el no-ser es también *determinación;* es, en efecto, «no-ser A (precisamente A)» o «no-ser B (precisamente B)». A la semilla de olivo le pertenece precisamente «no-ser olivo», no «no-ser caballo» ni siquiera «no-ser higuera».

c) Que el no-ser es esencial a aquello a lo que pertenece (como a la semilla el no-ser planta), le es propio, le pertenece καθ' αὑτό. Es *ser,* es *determinación propia,* de aquello a lo que pertenece; «*no-ser* planta» es «*ser* semilla».

Este no-ser, que es determinación y presencia (= *ser),* es, pues, «en cierta manera εἶδος». Este no-ser es la δύναμις. Lo que nosotros hemos dicho «la semilla no-es planta» lo dice Aristóteles así: «la semilla es planta en cuanto a la δύναμις». Y la tesis «el εἶδος se dice de dos maneras, porque también la privación es en cierta manera εἶδος» dice lo mismo que: el *ser* se dice de dos maneras, porque también la δύναμις es en cierta manera *ser.*

Al final del apartado 5.2.3 de este mismo capítulo dejamos pendientes de solución dos dificultades (1. y 2.), a las que ahora podemos ya dar respuesta:

1. (Respecto a 2.). No hay ciertamente una determinación que sea «lo contrario» de «olivo» (por ejemplo), pero sí hay un «no-ser olivo», que es en cierta manera determinación, porque es «no-ser *(precisamente)* olivo»; esto es lo que llamamos «ser δυνάμει olivo». La contrariedad afecta aquí no al «predicado» («olivo»), sino al *ser* mismo; es la oposición *ser/no-ser* como oposición ἐντελέχεια-δύναμις.

2. (Respecto a 1.). En el «llegar a ser olivo», «olivo» en cierta manera subyace, porque la determinación «olivo» tenía lugar ya en el *no-ser* propio de la semilla (que era precisamente «no-ser olivo»). El *ser* en el sentido de οὐσία es, a la vez que «salir a la luz», subyacer; es esto por ser aquello. La οὐσία como «tenerse en la luz» —como presencia— es la ἐντελέχεια, la οὐσία como subyacer es la δύναμις.

En el «llegar a ser», algo «deja de ser», pero algo a lo cual le pertenece καθ' αὑτό ese «dejar de ser», por lo tanto algo que precisamente en ese perecer es lo que es. La flor en cuanto δυνάμει fruto, *es* en el nacimiento del fruto, es decir: en el propio perecer de la flor, y sólo ahí. El «llegar a ser», en cuanto que es a la vez un perecer, es en cierto modo

el *ser* mismo de aquello que perece, su cumplimiento, su ἐντελέχεια; decimos «en cierto modo»; ¿en qué modo?: es el *ser* de ello precisamente en cuanto que ello es δυνάμει tal o cual cosa; el nacimiento del fruto es ἐντελέχεια de la flor precisamente en cuanto que la flor es δυνάμει fruto. Aristóteles dice que el movimiento es «ἐντελέχεια de lo que es δυνάμει en cuanto que es δυνάμει».

5.2.5. Discusión de la noción de «causa»

Vamos a demostrar ahora que todo lo que puede ser llamado «causa» de algo se reduce, ontológicamente considerado, a lo que hasta ahora se nos ha puesto de manifiesto como «principio(s)» en el sentido de «condicion(es) ontológica(s)».

Llamamos «causa» (αἰτία) de algo a todo aquello a lo cual «se debe» de algún modo el que ese algo sea. Con arreglo a esto, cuatro cosas distintas (al menos ónticamente distintas) son causa:

1. Aquello *de lo cual* una cosa llega a ser y es.
2. Aquello *que* la cosa es y llega a ser, es decir: la determinación a la que responde, el «modelo» al que se ajusta.
3. Aquello *por obra de lo cual* la cosa es y llega a ser.
4. Aquello *por lo cual* (en el sentido de «fin») la cosa es y llega a ser (por ejemplo: «pasea *por* conservar la salud»).

«Aquello *de* lo cual una cosa llega a ser y es» puede ser «por coincidencia» muchas cosas, pero καθ' αὑτό..., etc.; remitimos a todo el desarrollo de los apartados anteriores para que el lector compruebe por sí mismo que la noción ontológica enunciada en 1. es la de ὕλη-δύναμις. Es claro también que la enunciada en 2. es la de εἶδος.

Por lo que se refiere a 4.: ya sabemos que el εἶδος es el τέλος («fin»; cf. 5.2.1 y 5.2.4 de este mismo capítulo); en otras palabras:

a) Si se trata de un ente φύσει, su εἶδος es aquello a lo cual su *ser* es camino. Y todo movimiento *propio* de ese ente (no el que le acontezca «por coincidencia») no consiste en otra cosa que en este «en camino». Así, si el fuego «por sí mismo» se mueve hacia arriba, es porque el arriba es el lugar que corresponde al fuego *en virtud de su propio ser.* Por tanto, el τέλος es el εἶδος.

b) Si se trata de un ente τέχνῃ, el «fin» es aquello *para* lo cual ha sido hecho; por ejemplo: la copa *para* beber o *para* un acto de culto. Pero en la posibilidad de beber, o de retener y verter el líquido en el sacrificio, consiste todo el *ser* de la copa; eso es lo que determina su «figura», por lo tanto incluso los «materiales» de que puede estar hecha;

ese «fin» es lo que tiene que estar presente de antemano a la mirada del τεχνίτης y ser de este modo «principio» en el llegar a ser de la copa.

Por tanto, en un caso como en el otro, el τέλος es el εἶδος.

Por lo que se refiere a 3.: se trata de τὸ ποιοῦν: el «agente». El artista es el agente en el llegar a ser de la obra. Pero ¿en qué consiste su carácter de agente, su «arte»?; no en que sea Policleto o Fidias, sino en la presencia, de antemano, de la obra en su mirada, es decir: en el εἶδος de la obra. El agente es el artista, pero precisamente en cuanto artista, en cuanto que «sabe» qué hacer, y este «saber» no es sino la presencia (εἶδος) de la obra en su mirar. Veamos ahora un ejemplo de ente φύσει:

El «agente» en el nacimiento de un hombre es su progenitor. ¿En cuanto qué es algo agente en el «llegar a ser hombre»?; no en cuanto Pedro o Pablo, ni en cuanto rubio o inteligente, sino en cuanto que ello mismo es *hombre.* El agente en el «llegar a ser hombre» es «hombre»; el agente en el «llegar a ser caballo» es «caballo».

Así pues, también el «agente» es ontológicamente el εἶδος.

5.2.6. *El tiempo. Discusiones diversas*

A partir de su noción del movimiento, y como algo esencial «*del* movimiento», entiende Aristóteles el *tiempo.* El movimiento, con arreglo a la definición dada del mismo, es *de... a...,* por lo tanto es una cierta distensión entre un *antes* y un *después.* Decimos que hay tiempo en cuanto discernimos en el movimiento el *antes* y el *después,* distinguimos lo anterior y lo posterior como tales y, por tanto, reconocemos el *entre.* No hay tiempo si no hay un antes y un después distinguibles, es decir: si no hay cambio (= movimiento).

Nótese que la comprensión ontológica del tiempo deriva de la del movimiento. Por tanto, a Aristóteles no se le ocurre subordinar las determinaciones de la ontología de la φύσις a nociones temporales, lo que sería un círculo vicioso. Así, por más que la semilla sea en el tiempo antes que la planta que nace de ella, no tiene sentido afirmar que la δύναμις-ὕλη como determinación ontológica es «anterior» a la μορφή-ἐντελέχεια; al contrario, es la μορφή la que requiere —y, por tanto, determina— una ὕλη: si una copa puede ser de oro, de bronce, etc., pero no puede ser de agua, ello está determinado de antemano por el εἶδος copa; el que una planta no pueda nacer de cualquier cosa, ni cualquier planta de cualquier semilla, está definido de antemano por la distinción de los εἴδη; el «fin» es lo que rige de antemano todo movimiento; el agente

en el «llegar a ser hombre» (por ejemplo) es agente en cuanto que es ἐντελεχείᾳ —no δυνάμει— hombre.

Volvamos a la noción de tiempo:

En principio, parece que se trata sólo del «entre», del «espacio de tiempo», y que no se piensa en *el* tiempo (uniforme e infinito). Sin embargo:

Aristóteles entiende ese «antes» y ese «después» como dos *«ahora»* —necesariamente distintos, pero absolutamente iguales en cuanto que cada uno en su caso es «ahora»— y el «entre» como una magnitud, como comparable en términos de «mayor» y «menor», medible, numerable; el tiempo es *«el número del movimiento según el antes y el después»*. Toda magnitud es continua, es decir: se pueden establecer en ella divisiones de forma que cualquier intervalo, por pequeño que sea, se puede seguir dividiendo en intervalos menores; esto implica que los límites mediante los cuales se establecen estas divisiones son indiferentes y son todos iguales entre sí. Todo límite, punto de división, establecido en el tiempo, es un «ahora», un «instante»; y, viceversa, el «ahora» es eso: un límite, un punto que delimita. Todos los «ahora» son iguales, aunque «lo que ahora ocurre» sea en cada caso distinto; el tiempo es una serie *uniforme;* si es uniforme, tiene que ser también infinita, porque todo «ahora» es igualmente «ahora» que los demás y, por tanto, no es entendible un limite absoluto: no puede haber un «ahora» final ni un «ahora» inicial, porque el «ahora» es límite entre algo y algo, entre un «antes» y un «después», en los que a su vez pueden establecerse indefinidamente nuevos límites, nuevos «ahora». Aquí —con antecedentes en el *Timeo* de Platón (cf. 4.5)— queda fijada la noción del tiempo como serie uniforme e infinita, que será decisiva para toda la filosofía posterior. Las consecuencias de esta noción, de las que Aristóteles se percató, no tienen cabida dentro de la ontología de la φύσις estrictamente entendida. Aristóteles sigue firme en que el tiempo es algo *del* movimiento y que no tiene sentido sin movimiento; pero entonces va a necesitar algo así como un movimiento uniforme e infinito (serie infinita de posiciones no cualificadas). Veremos, en el próximo capítulo, qué pasa con esto; pero antes vamos a tratar de otras cosas.

Recordemos el argumento llamado κυριεύων λόγος, mencionado en 4.7. Insistimos en que es posible que la intención de quienes lo inventaron fuese puramente erística; sin embargo, todo hace pensar que el resultado del argumento es la negación del valor ontológico de la noción de δύναμις; el argumento, en efecto, acaba negando que la noción de *poder ser* tenga una validez propia. No poseemos una respuesta expresa de Aristóteles al κυριεύων λόγος (y no podemos asegurar que

haya llegado a conocerlo), pero sí una observación que parece ir dirigida contra posiciones como la que el argumento presenta; además constituye una respuesta «lógica», como parece haber sido el argumento mismo, no «física»; es la siguiente:

Tomemos una tesis que enuncie un hecho concreto, por tanto, que comporte una localización temporal, y de modo que esta localización temporal se refiera al futuro, por ejemplo: «mañana habrá una batalla naval» (como, en 4.7, «mañana a las nueve este caballo estará muerto»). Es claro que «o mañana habrá una batalla naval o mañana no habrá una batalla naval»; pero lo único que es *(ahora)* verdadero es el «o sí o no», no el «sí» ni el «no». Por tanto, desde este punto de vista, no hay ningún inconveniente en admitir que es *posible y solamente posible* que mañana haya una batalla naval.

Añadamos ahora una consideración que ya no es «lógica»:

El κυριεύων λόγος acaba reduciendo la diferencia entre «ser» y «posibilidad» a una cuestión de localización en el tiempo: posible es lo que, si no *es, será*. En efecto, al parecer, Diodoro Crono entendía lo posible como «lo que es o será verdadero». Aristóteles no puede admitir esta remisión de la noción de «posible» al tiempo, porque para él el tiempo no es algo previo, indiferente y neutro, con respecto a todo el problema, sino que sólo tiene lugar como algo del movimiento, y el movimiento sólo es entendible como relación de δύναμις a ἐντελέχεια. No es admisible remitirse sin más a determinaciones temporales para explicar nociones que precisamente están supuestas en la comprensión ontológica del tiempo.

Aristóteles no es «determinista»: que la semilla sea δυνάμει planta no quiere decir que esté determinada a ser planta y que no pueda llegar a ser otra cosa; no una semilla como semilla (no καθ' αὑτό), pero sí cualquier semilla, puede llegar a ser infinidad de cosas, porque, además, de ser (como semilla) δυνάμει planta, *coincide* que es (no como semilla, sino «por coincidencia»: κατὰ συμβεβηκός) otras cosas, y la multitud de lo que puede coincidir es indefinida.

Consideremos ahora los argumentos de Zenón de Elea basados en la infinita divisibilidad de una distancia (cf. 3.1). Para Aristóteles no son válidos por lo siguiente:

Si la distancia fuese efectivamente la suma de infinitas partes, entonces sería efectivamente infinita. Pero lo único verdadero es que la distancia es infinitamente divisi*ble*, en el sentido de que siempre hay δυνάμει nuevas divisiones, pero no hay ni tiene sentido una infinidad ἐντελεχείᾳ. Carece de límite la posibilidad de seguir dividiendo, pero ninguna de las divisiones posibles da lugar a infinitas partes; una división

infinita posible (distinto de: una posibilidad infinita de seguir dividiendo) implicaría que la multitud infinita (de «partes») puede *ser* efectivamente, lo cual no tiene sentido: infinitud y ἐντελέχεια se excluyen entre sí, porque ἐντελέχεια (ser, presencia) es *de-terminación*.

La infinitud queda del lado de la δύναμις. No debe entenderse que haya δυνάμει algo infinito, sino que siempre (sin final) hay δυνάμει algo; por eso el movimiento (y, por tanto, el tiempo) no empieza ni termina; esto es posible porque el movimiento no es algo ἐντελεχείᾳ, sino precisamente la presencia (ἐντελέχεια) de lo δυνάμει en cuanto δυνάμει.

Siempre hay δυνάμει algo, pero lo que en cada caso *es* es siempre finito; el «mundo» es finito. Para una mentalidad moderna, esto introduce la cuestión «¿y qué hay más allá?». Salgamos al paso de esta cuestión con las siguientes indicaciones:

1. El espacio infinito (idea tan «natural» para nosotros) ni siquiera tiene expresión en lengua griega; χώρα significa «espacio» en el sentido de «región, zona», no *el* espacio.

2. El *lugar* de un cuerpo no es otra cosa que «el límite de lo envolvente», y lo envolvente es a su vez cuerpo. De donde:

a) Un cuerpo no tiene un lugar «en el espacio», sino que simplemente tiene un lugar.

b) Donde termina un cuerpo empieza otro; no hay «vacío».

3. Si el todo mismo de lo ente es finito, y además no hay «vacío», parece que queda excluida la pregunta por el «más allá» espacial. Y así es. La validez absoluta —para una mentalidad moderna— de la idea del espacio infinito y uniforme está en conexión con el postulado de que todo ha de poder reducirse a matemática, postulado que no tenía validez para los griegos; de esto hablaremos al tratar de los comienzos de la filosofía moderna.

5.3. El cielo y el «motor inmóvil»

Sabemos ya que, según Aristóteles, el tiempo es algo *del* movimiento: decimos que hay tiempo porque *distinguimos* un «antes» y un «después»; si no hay un «antes» y un «después» *distintos* (es decir: si no hay cambio), no tiene sentido hablar de tiempo. Sabemos que, por otra parte, Aristóteles llega a entender el tiempo como la serie uniforme (y, por tanto, infinita) de los «ahora». Si el tiempo sólo tiene lugar como algo *del* movimiento en cuanto tal, entonces tiene que haber un movimiento que responda a esas características del tiempo, es decir:

a) Que sea continuo, esto es: indefinidamente divisible, que *puedan* señalarse en él posiciones intermedias entre cualesquiera dadas (ya que también todo intervalo de tiempo es divisible indefinidamente, siempre se *pueden* señalar «ahora» intermedios). Este carácter sólo lo tiene el movimiento *de lugar:* A*———*B; cualesquiera que sean A y B, pueden señalarse infinitas posiciones intermedias. Los demás tipos de movimiento no «pasan» por una infinidad de posiciones intermedias, salvo en la medida en que impliquen cambios de lugar (como ocurre con el crecimiento).

b) Que, de todas esas infinitas posiciones que *pueden* señalarse, ninguna esté especialmente «señalada» de suyo; es decir: que sea un movimiento sin posiciones cualificadas. En efecto: en la serie de los «ahora», todos los «ahora» son iguales, aunque lo que «ahora» es sea en cada caso distinto.

c) Por tanto, tampoco puede haber un «comienzo» ni un «final» de ese movimiento, como no puede haberlo del tiempo; en efecto, el «instante inicial» y el «instante final» tendrían que ser —según *b)*— tan «instantes» (tan «ahora») como los demás, y todo «ahora» es límite entre un «antes» y un «después», de modo que lo de «instante *inicial*» e «instante *final*» carece de sentido.

Estas condiciones sólo las cumple el movimiento circular (admitiendo, naturalmente, que —dicho en términos modernos— la velocidad angular sea constante). En este movimiento, en efecto, todas las posiciones son iguales: cada punto es tan «comienzo» y tan «final» como cual-

quier otro y absolutamente igual a cualquier otro; el movimiento circular es el único que, por su propia naturaleza, excluye toda cualificación de las posiciones.

La astronomía griega había analizado geométricamente los movimientos de los astros visibles, tomada la tierra como punto fijo; encontraba que las trayectorias de los astros son circulares o composición de movimientos circulares, del siguiente modo:

Hay, como cualquiera puede observar, «estrellas fijas» (lo que nosotros llamamos simplemente «estrellas»), es decir: puntos brillantes que se presentan todos los días en la misma posición, variando sólo según la hora del día (concretamente de la noche); el movimiento observable de estas estrellas es geométricamente el movimiento de rotación de la «esfera» a la cual se supone que están «fijas», esfera cuyo centro es la tierra, cuyo eje de rotación es uno de sus propios ejes geométricos y cuya velocidad de rotación es de una vuelta por día; a esta esfera —límite externo del universo— la llamaron los griegos «primer cielo». Los demás astros tienen también todos ese movimiento diario, pero además tienen otros; por ejemplo: el sol no sale y se mete todos los días en la misma posición, sino que varía según la época del año, es decir: recorre un ciclo que ya no es diario, sino anual; los griegos percibieron que, si descontamos el movimiento diario (atribuible a la rotación del «primer cielo», que arrastra consigo todo lo interior), lo que queda del movimiento del sol es también circular y puede determinarse como rotación de una esfera cuyo centro es la tierra y en uno de cuyos puntos está fijo el sol; también aquí el eje de rotación es uno de los ejes geométricos de la esfera, pero no coincide con el de la rotación del «primer cielo». Suponiendo cierto número de esferas —todas ellas con centro en la tierra y rotación sobre ejes geométricos no coincidentes—, y combinando adecuadamente las direcciones de los ejes de rotación, la posición «interior» o «exterior» de unas esferas con respecto a otras, la velocidad de rotación (constante para cada esfera, pero diversa de unas esferas a otras) y la posición de cada astro sobre su respectiva esfera, se obtiene un modelo geométrico que da todos los movimientos astronómicos que los griegos podían observar. Es preciso suponer no una esfera para cada astro (aparte de las estrellas fijas, que están todas en la misma esfera), sino más, con el fin de que el resultado teórico coincida con las observaciones; cada astro está fijo a una esfera, que tiene su propio movimiento de rotación uniforme, pero que a la vez es arrastrada por el movimiento de la esfera inmediatamente exterior.

Obsérvese que tomar la tierra como punto fijo no es ningún «error» material. Nosotros no lo hacemos así, pero precisamente nosotros admitimos que tomar como punto fijo esto o aquello es una cuestión de mayor o menor sencillez y que, si dentro del sistema solar tomamos como

punto fijo el sol, es porque de esta manera resultan trayectorias más sencillas para los planetas. Lo mismo ocurre con la diferencia entre considerar que todo da una vuelta alrededor de un eje que pasa por el centro de la tierra (como hacían los griegos) y considerar que la tierra da —en sentido contrario— una vuelta diaria alrededor de dicho eje (como hacemos nosotros). Y lo mismo hay que decir de la revolución anual de la esfera del sol (para los griegos), que para nosotros es una revolución anual de la tierra alrededor del sol.

El sistema de las esferas es una construcción geométrica; los astrónomos que lo elaboraron no pensaban que hubiese esferas materiales («de cristal» se ha dicho): la presencia de esas esferas consiste sencillamente en el propio aparecer y movimiento de los astros en cuestión, por cuanto éstos —tal como se dejan ver— responden efectivamente a ese esquema.

El sistema abarca el movimiento de: *a)* las «estrellas fijas»; *b)* el sol y la luna; *c)* las «estrellas errantes», que presentan una apariencia próxima a la de las «fijas», pero que tienen otros movimientos más complicados aparte de la rotación diaria; las «estrellas errantes» corresponden a nuestros «planetas» (πλανήτης = «errante») Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. El orden «de dentro a fuera» es: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, y, finalmente, la esfera de las estrellas fijas. El número total de esferas que hace falta admitir es bastante elevado (en Aristóteles serán 55).

La «tierra», que Aristóteles —como, en general, sus contemporáneos— sitúa en el centro, es también el «elemento» tierra. En efecto, para Aristóteles, los cuatro «elementos» se disponen según sus lugares «propios» (cf. 5.2.4) en esferas concéntricas —de abajo a arriba: tierra, agua, aire, fuego—, todas ellas por debajo de la esfera de la luna. Pero estas esferas no forman parte del sistema del «cielo»; los elementos son sólo elementos del mundo «sublunar», no de los astros, enseguida veremos por qué.

El movimiento de los astros coincide, pues, con la noción de aquel movimiento exigido para la posibilidad del *tiempo* como serie uniforme e infinita de los «ahora». Ciertamente, un movimiento infinito, aparte de ser un movimiento que de suyo no tenga comienzo ni final, tiene que ser el movimiento de algo que es *siempre*, que no nace ni perece; y, en efecto, Aristóteles considera —de acuerdo con lo que ve— que en los astros no hay otro movimiento que el cambio circular de lugar; los astros no nacen ni perecen; no son de «fuego», «aire», «agua» y «tierra» (los «elementos» de los cuales es en definitiva todo lo que hay del cielo para abajo), sino de otra cosa, de un «quinto» elemento, que no se mezcla con lo demás ni se cambia en otra cosa alguna.

En el mundo «sublunar» todo nace y todo perece; los elementos mismos se cambian constantemente unos en otros y unos por obra de los otros (cf. 5.2.4), dando lugar a la multitud de lo que «se produce». Por eso la localización «por φύσις» de los elementos unos «más arriba» o «más abajo» que otros no implica una división estática del mundo «sublunar» en «capas»; las «esferas» de los cuatro elementos, de las que nos habla Aristóteles, son de carácter enteramente distinto que las esferas de los astros.

El movimiento de los astros es ya, en cierto modo, quietud, porque es el movimiento *siempre igual*. Por otra parte, no es «un» movimiento, sino que, en cierta manera, integra en sí todo movimiento; en efecto, todo nacer y perecer es regido por la alternancia del día y la noche y de las estaciones del año, es decir: por el movimiento de los astros. Así como todo llegar a ser tiene lugar, en definitiva, *a partir* de los cuatro elementos, también todo llegar a ser tiene lugar, en definitiva, *por obra de* los astros. El conjunto de todo nacer y perecer se resume en la sucesión de las estaciones, de la noche y el día, que consiste en el movimiento siempre igual de los astros. Este movimiento es, pues, en cierto modo, *el* movimiento, y de él es *el* tiempo; no da el cielo una vuelta «en un día» o el sol una vuelta «en un año», sino que «un día» es por la vuelta del cielo y «un año» es por la vuelta del sol; no es accidental el que midamos el tiempo por la posición de los astros (cf. 4.5 a propósito del *Timeo* de Platón).

Todo lo que se mueve es movido por algo; y lo que mueve (el «motor») no puede ser lo mismo que lo que es movido. En efecto, lo que es movido es movido en cuanto que es δυνάμει algo (a saber: δυνάμει aquello que llega a ser en ese movimiento), mientras que lo que mueve mueve en cuanto que es ἐντελεχείᾳ eso mismo (recuérdese que el agente, ontológicamente considerado, es el εἶδος); así, lo frío llega a ser caliente por obra de lo caliente, un óvulo llega a ser hombre por obra de un hombre. Ahora bien, nada puede ser a la vez δυνάμει y ἐντελεχείᾳ lo mismo; luego todo lo que es movido es movido por otra cosa. Veamos un ejemplo en el que la interpretación de Aristóteles es claramente distinta de la que una mentalidad moderna tendería a dar: una cosa pesada está por sí misma «abajo» (si la levantamos, lo hacemos en contra de su propia φύσις, es decir: «por la fuerza»: βίᾳ; recuérdese la doctrina de los «lugares propios»); si de hecho no está abajo, esto no le ocurre por sí misma, sino porque («por coincidencia») hay un obstáculo; estamos hablando de la cosa pesada en cuanto pesada, no en cuanto la piedra o el metal que esa cosa pueda «por coincidencia» ser; luego, si se

quita el obstáculo, la cosa cae, καθ' αὑτό, por lo mismo que es lo que es, es decir: por la misma «causa» por la que ha llegado a ser lo que es (y, sólo κατὰ συμβεβηκός, cae por obra de aquello que quita el obstáculo); ahora bien, la ligereza o pesadez de una cosa (el «arriba» o «abajo» *propios)* depende de la combinación de los cuatro elementos, y éstos cambian unos por obra de otros siguiendo la ley de que lo A es agente precisamente en el «llegar a ser A»; no podemos decir que, si la obra de arte es pesada (en sentido físico), el artista tiene que ser pesado (en el mismo sentido), porque el peso (como cualidad física) no pertenece καθ' αὑτό a la obra de arte, sino a sus «materiales» (el peso es φύσις, no τέχνη). Entonces, si yo levanto la cosa pesada, ¿cuál es el agente de este movimiento?; en este caso el movimiento no es φύσει (precisamente es contrario a la φύσις), por lo tanto el «arriba» agente no es un «arriba» físico; yo soy el agente, no porque yo esté físicamente arriba, sino porque la localización «arriba» está presente en mi proyecto, en mi «mirada».

Aristóteles aplica al movimiento «siempre igual», al movimiento de los astros, el principio de que todo lo que se mueve es movido por otra «cosa». ¿Lo «aplica»? En realidad no se trata aquí de «aplicación», porque no estamos ante un «caso concreto», sino ante algo absolutamente singular, a lo que no cabe «aplicar principios generales»; «movimiento» en el sentido en que lo es el movimiento de los astros no hay más que ese, y precisamente es un movimiento que, en cierto sentido, no es movimiento (porque lo que aquí «se mueve» no «llega a ser» otra cosa que constantemente lo mismo), y precisamente Aristóteles nos va a conducir a un agente que, en cierto sentido, no es agente (porque no «actúa»). Pero, por de pronto, Aristóteles empieza preguntándose cuál es el «motor» (τὸ κινοῦν) del movimiento de los astros, lo cual quiere decir *el* «motor» a secas (no el motor de esto o aquello), porque el movimiento de los astros es *el* movimiento.

Si el movimiento de que se trata es «siempre igual», su motor tendrá que ser un motor siempre igual, es decir: un «motor inmóvil». Por otra parte, si no fuese inmóvil, no podría ser el motor primero y definitivo, puesto que necesitaría a su vez un motor. Pero:

a) Nada que *sea* en el sentido de μορφή-ὕλη, nada que responda a la ontología básica de la φύσις, puede ser *esencialmente* inmóvil.

b) En principio, «mover» parece ser una «acción», por lo tanto ello mismo un movimiento, un mover*se;* no por lo de «la acción y la reacción», en lo que Aristóteles no piensa en absoluto (se trata de un concepto típico de la ciencia moderna), sino porque la acción misma es un movimiento de aquello que actúa; es, en efecto, ἐνέργεια de una δύναμις (a saber: de la capacidad de mover).

Antes de seguir adelante, reflexionemos sobre lo presentado hasta aquí:

La noción ontológica básica, en Aristóteles como en Platón, es la de εἶδος. Que el *ser* mismo no puede empezar a ser ni dejar de ser ya lo habían puesto de manifiesto Heráclito y Parménides; pero para éstos no es εἶδος la noción ontológica fundamental. Εἶδος lo es el εἶδος A *y* el εἶδος B *y* el εἶδος C, una pluralidad (en principio yuxtapositiva) de «especies»; una pluralidad yuxtapositiva es, por principio, diversidad *de lo ente;* por otra parte, la determinación es algo fijo: Aristóteles admite tanto como Platón que «caballo» es siempre «caballo» y «casa» es siempre «casa»; la presencia, por tanto, ha de ser, en definitiva, estancia. Hay, pues, por así decir, dos tareas a realizar: 1) situar el εἶδος, en definitiva, por encima del nacer-perecer; 2) asumir el *ser* como el *uno* que no es pluralidad yuxtapositiva.

Platón realizaba el primero de estos dos pasos de un golpe, como una exigencia de la noción misma de εἶδος, y la lucha de su filosofía se centraba luego en el segundo con todas sus implicaciones. Aristóteles, en cambio, entiende el εἶδος (como μορφή) de modo que le permite aplazar el primero de los pasos mencionados y realizar primero una ontología de lo sensible y móvil; pero ese paso no queda más que aplazado, porque —a través de la propia ontología de la φύσις— la necesidad interna de la noción de εἶδος había de conducir inevitablemente a él. El segundo paso es antepuesto: Aristóteles reduce primero todo movimiento (todo llegar a ser) a un movimiento *uno y siempre igual;* pero ya en este *uno y siempre igual* está implícito el que el principio de este movimiento no puede pertenecer al ámbito del nacer-perecer. La propia «Física» ha de ser en última instancia «Metafísica».

Según hemos visto en la doctrina de las cuatro «causas», el principio motor en el llegar a ser, como «agente» o «fin», es el εἶδος —μορφή—ἐντελέχεια. El principio motor del movimiento siempre igual no es el principio motor de tal o cual movimiento, sino *del* movimiento; no es, pues, ἐνέργεια de esto o lo otro, sino que es *la* ἐνέργεια, como «la idea del bien» de Platón no era la idea de A o de B, sino la idea de idea o *la* idea pura y simplemente; el «motor inmóvil» no es el εἶδος A o el εἶδος B, como el εἶδος caballo o el εἶδος casa, sino, por decirlo de algún modo, el εἶδος εἶδος. ¿Cómo entender entonces su carácter de «motor»?; por más que la expresión griega τὸ κινοῦν («lo que mueve», «el motor») haga pensar en τὸ ποιοῦν («el agente»), aquí la noción de «agente», la noción de «por obra de», debe quedar en segundo plano, porque algo «inmóvil» no puede ser algo que «empuje» o «tire», porque «actuar» es «moverse». La noción que vale para entender cómo

«mueve» el «motor inmóvil» es más bien la de *fin* (τέλος); el motor inmóvil mueve ὡς ἐρώμενον («como deseado», «en calidad de deseado»); de él podemos decir que es «agente» sólo en el sentido en que de lo que es deseado podemos decir que «actúa» como fin; pero justamente lo deseado no «actúa», si por «actuar» entendemos algo que implique «moverse». De la siguiente manera podemos ayudarnos a entenderlo: el «siempre», la inmutabilidad, la plenitud que la ἐνέργεια es, es aquello de lo que el movimiento es un «deseo»; ello mismo no es movimiento porque no es «tendencia», y no es tendencia porque es plenitud; el movimiento más próximo a la plenitud (inmutabilidad, quietud), el único modo en que el movimiento puede ser quietud, es el movimiento «siempre igual».

Aristóteles ha admitido una pluralidad de «esferas», cada una con su movimiento circular. ¿Hay que admitir un «motor inmóvil» para cada esfera? De momento digamos sólo lo siguiente:

a) Aristóteles no admite que pueda haber varios motores primeros independientes. El lector que haya seguido el desarrollo precedente verá que admitir una pluralidad tal sería destruir todo el significado filosófico de la noción de motor inmóvil.

b) Admitir varios motores inmóviles «dependientes» todos ellos de uno solo es una contradicción, porque, si «dependen de...», entonces de algún modo «son movidos por...» y ya no son inmóviles. El motor inmóvil tiene que ser lo absolutamente primero.

Aristóteles, ciertamente, habla de cada «esfera» como si cada esfera exigiese un motor inmóvil; pero no olvidemos que esto es sólo la manera de conducir el discurso —«físico» en el punto de partida— hasta la noción del principio primero, que las fórmulas empleadas son en cierto modo necesariamente «inadecuadas». El propio Aristóteles habla en otras ocasiones del motor inmóvil como necesariamente y absolutamente *uno*, y desde luego considera que hay un solo *absolutamente primero*. También podemos observar que el sentido filosófico de la teoría del cielo exige que en cierta manera todo el movimiento circular (pese a la enumeración de «esferas») sea uno solo: *el* movimiento circular.

Volveremos a referirnos a la noción del «primer motor» al final del capítulo siguiente.

5.4. El alma y el νοῦς

5.4.1. El alma y la sensación

Una región de τὰ φύσει ὄντα es τὰ ζῶντα («lo viviente»). En su obra περί ψυχῆς («De anima») Aristóteles trata de esta región de φύσει ὄντα, es decir: busca una ontología de lo viviente; ésta tendrá como supuesto la ontología de la φύσις (porque el vivir presupone la φύσις; sólo lo que es φύσει puede ser ζῶν). La obra es «acerca del alma» porque por ψυχή («alma») entiende Aristóteles precisamente el εἶδος-μορφή (el *ser)* del viviente como tal. Para que tenga sentido hablar de una especial ontología de lo viviente como tal, es preciso que sus determinaciones ontológicas no se reduzcan a las de τὰ φύσει ὄντα, es decir: que el viviente sea φύσει, pero en un sentido especial.

El alma es, pues, *ser,* es οὐσία; y es οὐσία en el sentido de εἶδος o μορφή. La οὐσία-μορφή comporta determinadas cualificaciones (δυνάμεις) para algo que no es οὐσία; así el hombre, en virtud de su «ser hombre», es capaz de ser músico, y por eso podemos decir que de modo inmediato es amúsico. Pues bien, el alma, como un modo determinado de οὐσία-μορφή, comporta ciertas δυνάμεις (así desde la Escolástica se ha hecho habitual hablar de «potencias» o «facultades» del alma), pero el análisis habrá de demostrar que, en cuanto δυνάμεις propias del alma, no lo son en sentido puramente «físico», en el sentido que inmediatamente ponía de manifiesto la ontología de la φύσις.

Las δυνάμεις que la vida comporta no son las mismas para todo tipo de vivientes; por eso «la vida se dice de varias maneras», pero no de modo simplemente homónimo, porque unas δυνάμεις sólo pueden darse si se dan otras; así, sin la capacidad de crecer y consumirse (= de alimentarse) no se da ninguna otra, mientras que ella puede darse sola (las plantas, en efecto, no tienen otra); los animales tienen la capacidad de sentir, pero esto es posible sólo porque también tienen la de alimentarse; asimismo, hay varios modos de sentir (ver, oír, etc.), pero uno, el «tocar», es el único que puede darse sin los demás, y sin él no se da nin-

guno. Podría pensarse entonces que la definición de vida contiene sólo la nutrición; pero no es así, porque vida es también para los animales la capacidad de sentir. Por lo mismo, no puede tratarse de varios principios distintos —como un alma «vegetativa» y otra «sensitiva»—, ya que, en tal caso, ¿por qué no habría entes capaces de sensación y no de nutrición?

Nos ocuparemos en concreto aquí de la capacidad de sentir (δύναμις αἰσθητική), que es aquella δύναμις cuya ἐνέργεια es el sentir, la sensación (Aristóteles emplea la palabra αἴσθησις —«sensación»— también para referirse a la δύναμις). Si el sentir es ἐνέργεια de una δύναμις, eso quiere decir que es movimiento (con arreglo a la definición de éste); todo movimiento es un padecer, tiene lugar por obra de algo; el agente en cuanto tal es, como ya sabemos, el propio εἶδος de aquello cuyo «llegar a ser» tiene lugar, la propia presencia que se hace presente. ¿Cuál es el hacerse presente que se hace presente en la sensación?; es el εἶδος αἰσθητόν («εἶδος sensible»), que es: un color, si se trata del ver, un sonido, si se trata del oír, un olor si del oler, un sabor si del gustar; obsérvese que no se trata de οὐσίαι; la οὐσία no es presente en la sensación, a no ser κατὰ συμβεβηκός: si yo veo blanco y ocurre que lo blanco es Pedro, veo a Pedro «por coincidencia», pero lo visto y visible καθ' αὑτό es sólo el color; lo sensible «propio» (o sea: lo καθ' αὑτό sensible) es siempre un εἶδος en sentido derivado, no en el sentido de οὐσία.

La sensación es, pues, una cierta presencia (= llegar a ser), presencia de lo sentido (visto, etc.); en toda presencia hay un agente, y aquí el agente es lo sentido mismo. Pero —y aquí viene lo esencial— la sensación ha de ser un modo de presencia no reductible a la φύσις: no es lo mismo la presencia de esto en el sentido de «esto llega a ser» que en el sentido de «yo veo esto»; es preciso que la presencia del verde en la visión sea distinta de la presencia del verde en la hoja del árbol, que no suponga que el ojo es o puede ser φύσει verde, y que la presencia del calor en la mano no consista en que la mano se pone a la temperatura en cuestión; por el contrario, la mano es capaz de sentir el calor sólo porque mantiene su propia temperatura, mientras que un cuerpo muerto toma la que se le comunique; precisamente lo recibido de modo físico no es sentido: una piedra no puede sentir el calor, precisamente porque se calienta.

Todo padecer φύσει es «recibir» la μορφή de otra cosa (es una «asimilación»: hacer(se) semejante: ὁμοίωσις), porque lo que llega a ser-A llega a ser por obra de algo que es-A. Pero el padecer que tiene lugar cuando algo se hace presente αἰσθήσει (no φύσει) tiene de especial que es un padecer ἄνευ τῆς ὕλης («sin la ὕλη»); Aristóteles dice: «como la

cera recibe del anillo la marca sin el oro ni el hierro» (De an., 424 a 19-20; se refiere a un «sello» que se llevaba en el anillo). Veamos qué quiere decir esta comparación (a menudo superficialmente interpretada):

1. Por lo que se refiere al «recibir» (= padecer), la cera recibe una marca que es *de oro* o *de hierro* (no una marca «en sí», a la que le acontece ser de oro o de hierro como podría acontecerle ser de cera): la ὕλη del sello es el oro o el hierro; de cera no se hacen tales sellos; y el sello está ahora presente en la cera como sello, por lo tanto no como algo de cera; por su parte, la cera sigue siendo la cera cuando la marca del oro o del hierro (que no será nunca de cera, sino de oro o de hierro) ha quedado sobre ella. La cera recibe una marca que es de oro o de hierro, pero no porque la cera sea oro o hierro; la cera no es ὕλη de la marca. Cosa esencialmente distinta de lo que ocurre cuando de mármol se hace una estatua: el mármol es ὕλη de la estatua, la estatua misma es *de* mármol.

2. Por lo que se refiere al actuar:

En la presencia φύσει la acción del agente es la ἐνέργεια de su cualificación para tal acción; por tanto, es un movimiento; el agente, al mover, se mueve él mismo; ser agente (esto es: actuar) es ἐνέργεια de una δύναμις; en relación con ello, el agente en el actuar «físico» es *esto*. El carácter de «*esto*» se debe a la ὕλη. Pues bien, el «ser sentido» de lo sentido no es ningún movimiento κατὰ φύσιν por parte de lo sentido, no es ὕλη-μορφή en ello; lo sentido no cambia en absoluto por el hecho de ser sentido; en relación con ello, lo sentido no es sentido (no «actúa») como *esto*, sino como «de este carácter»; no sentimos *esto*, sino, por ejemplo, tal matiz de verde, que en principio podría darse en otra cosa, no sólo en *lo* verde del caso.

En el sentido en que es presencia (sentido que no es el de φύσις), la sensación es ἐνέργεια de una δύναμις, y lo es por ambos lados: el de lo sentido y el de lo sentiente; la ἐνέργεια de lo uno es a la vez la ἐνέργεια de lo otro. Refiriéndose a este peculiar modo de presencia que es la sensación, Aristóteles no tiene ningún inconveniente en emplear las nociones de δύναμις, ἐνέργεια y εἶδος; en cambio evita, por lo general, ὕλη y μορφή.

La sensación, fundamentalmente, no es algo presente; lo presente en la sensación es el mismo αἰσθητόν (el color, etc.). La sensación no es, ante todo, algo presente, sino un modo de *presencia*, que Aristóteles determina como no οὐσία y como ἄνευ τῆς ὕλης. Por otra parte, este especial modo de presencia no se limita al hecho inmediato de la sensación (el ver un color, oír un sonido), sino que abarca fenómenos más complejos; así:

Aristóteles afirma que hay «cinco sentidos», pero que, en cierto modo, son uno (αἴσθησις κοινή; escol.: «sensus communis»), porque: identificamos lo sentido por sentidos diferentes (así, sentimos lo amargo a la vez como amarillo, tratándose de la bilis), discernimos los sensibles de sentidos distintos como sensibles de sentidos distintos, y hay cosas que son sensibles sin ser «propias» de ningún sentido (como: movimiento, reposo, figura, magnitud, número). Por lo demás, la sensación tomada como el *hecho* de sentir, no como una forma de presencia, no agota el ámbito de la presencia en cuestión; no todo lo presente αἰσθήσει es algo que esté siendo sentido; pero sí depende esa presencia del hecho de la sensación: no es posible sin sensación y es siempre semejante a la sensación. Para designar la presencia αἰσθήσει en toda la amplitud de su ámbito, Aristóteles emplea el término φαντασία (aparición, mostrarse), que ha solido traducirse por «imaginación»; la φαντασία es ontológicamente αἴσθησις (es decir: αἴσθησις como modo de presencia), pero no lo es ónticamente (es decir: no sensación de hecho).

5.4.2. *El* νοῦς

La sensación es el modo inmediato de conocimiento. El conocimiento (en principio el «ver» platónico) es para Aristóteles presencia ἄνευ τῆς ὕλης. Pero hasta ahora, por tratar de la sensación, sólo hemos tratado de la presencia ἄνευ τῆς ὕλης como presencia no en el sentido de οὐσία, por lo tanto como presencia que (incluso en el modo de la αἴσθησις) sólo tiene lugar en un subyacente y limitada a las cualificaciones que el εἶδος subyacente comporta: lo mismo que una piedra es δυνάμει caliente (y, por lo tanto, es fría), pero no es δυνάμει músico (ni, por lo tanto, es amúsico), también el ojo es δυνάμει (pero en un modo de presencia distinto) rojo o amarillo o, en general, de cualquier color, pero no salado o grave. En la presencia αἰσθήσει hay un εἶδος subyacente, que es el que determina en el ojo la capacidad de ver, en el oído la de oír, etc.; y este εἶδος subyacente es el alma, porque el alma está en el ojo como capacidad de ver, en el oído como capacidad de oír, etc. Por ello, de lo presente αἰσθήσει podemos decir que está presente «en el alma».

Pero Aristóteles hereda de Platón el problema del νοεῖν como un ver referido al εἶδος mismo como tal y esto en Aristóteles quiere decir: presencia «sin la ὕλη» del εἶδος-οὐσία mismo; presencia en el modo de conocimiento (no de φύσις), y a la vez presencia no de rojo o de salado o de grave, sino de hombre *como hombre* o de caballo *como caballo*. Esto

es lo que significa la palabra νοῦς en Aristóteles: presencia –en el sentido de οὐσία– sin la ὕλη, por lo tanto presencia del *ser* (εἶδος-οὐσία) mismo, no de *lo* que es.

Notemos, en primer lugar, que, si no (a primera vista) por la vía a través de la cual se plantea, sí por su contenido, este problema está en clara consonancia con el problema del «primer motor». Allí llegábamos a hablar de una presencia (εἶδος) del εἶδος mismo, de un εἶδος εἶδος, en la que no podía ser cuestión de ὕλη. Aquí nos encontramos ante lo mismo; y en ambos lugares veníamos de antemano obligados a admitir que se trata de una presencia que no tiene ya el carácter de φύσις, de algo que está «más allá de la φύσις».

El νοῦς es presencia del εἶδος-οὐσία mismo, por lo tanto no «en un subyacente». Y es presencia del εἶδος, no de tal tipo de εἴδη delimitado por la cualificación del εἶδος subyacente, esto es: no como lo visible está limitado al color por la cualificación que el alma comporta en el ojo, ni como lo audible está limitado al sonido por la cualificación que el alma comporta en el oído. Digamos: el νοῦς es presencia de «cualquier» εἶδος, presencia del εἶδος no por ser tal o cual εἶδος, sino por ser εἶδος. Y esto choca abiertamente con la idea de que la cualificación para esa presencia resida precisamente en un εἶδος determinado (a saber: el «alma»), porque todo εἶδος, por ser determinación, comporta cualificación para ciertas cosas y no para otras. Y, sin embargo, el νοῦς debe pertenecer de algún modo al alma, puesto que estamos tratando de un problema de «conocimiento». Esto parece obligarnos a admitir que el alma, en cierto modo, no es *un* εἶδος determinado; pero ¿cómo no va a serlo, si es el *ser* de un *determinado* tipo de ente?; empecemos por decir que, que sepamos, sólo el alma *del hombre* tiene νοῦς, y que ahora Aristóteles ya no está considerando al hombre como un ente φύσει entre otros, ni como un «viviente», sino precisamente como hombre; el hombre ¿es un ente circunscrito a una determinación, o el ser-hombre consiste en la presencia de toda determinación, en *la* presencia misma?; el «contenido» del ser-hombre ¿no es la abertura misma del mundo, de un lado a otro, del cielo y la tierra, de dioses y hombres?; este es un tema constante en la filosofía griega: Parménides decía que «lo mismo es νοεῖν y ser», Platón que «lo que proporciona ἀλήθεια a lo conocido» es lo mismo que «entrega al que conoce la capacidad de conocer», etc.

La «capacidad» (δύναμις) de νοεῖν es una δύναμις de carácter muy especial, porque no es δύναμις para la presencia de esto o lo otro, sino δύναμις para la presencia: *a)* del εἶδος mismo como tal, *b)* por lo tanto, de cualquier εἶδος. Como para «ser olivo» (para el εἶδος olivo) hay una

δύναμις determinada, que es «no-ser olivo», etc., así a la presencia del εἶδος como tal, al ειδος εἶδος, corresponde una δύναμις que no es δύναμις para esto o aquello, sino la δύναμις a secas, el no-ser pura y simplemente. El alma, como capaz de νοεῖν, no-es nada por lo mismo que es, en cierta manera, todo, por lo mismo que le pertenece la δύναμις para la presencia del εἶδος mismo como tal; si el alma fuese algo determinado, sería también δυνάμει algo determinado, como la semilla es δυνάμει planta y no casa; pero lo que puede hacerse presente en el «pensamiento» (llamémosle así al νοῦς) es tanto la planta como la casa como cualquier otro εἶδος; el νοῦς, como «capacidad», es ὁ τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι: «el νοῦς capaz de llegar a ser todo»; el alma, pues, en cuanto capaz de pensar, no puede tener, en sí y por sí misma, una determinación propia.

Ciertamente el pensamiento no es sólo «capacidad» de pensar; es también pensar. La noción de δύναμις implica un cierto «padecer» y es inseparable de la noción de algo así como un movimiento. En efecto, la δύναμις es cualificación para..., y ese «para...» se cumple por obra de algo cuya virtud no es la δύναμις, sino la ἐνέργεια: lo frío se hace caliente por obra de lo caliente, etc. ¿Es también el νοεῖν un «padecer»?; en cierto modo sí, porque el εἶδος presente se nos impone, conocer es «reconocer», «dejar ser»: el conocimiento es algo «pasivo», conocemos lo que es y tal como ello mismo es. Pero, entonces, ¿algo «actúa» sobre el νοῦς (entendido éste como δύναμις)?; si es así, lo que actúa es lo que se hace presente en el νοεῖν a partir de la mencionada δύναμις, porque ya sabemos que el actuar y padecer es «asimilación», que lo δυνάμει A llega a ser A en virtud de algo que es ἐνεργείᾳ A; pero aquí la dificultad es grave, porque:

a) Lo que actúa φύσει actúa en virtud de su propio εἶδος, de la determinación que le pertenece, mientras que la capacidad de hacerse presente en el pensamiento no pertenece a tal o cual εἶδος, sino al ειδος como tal, por lo tanto a cualquier εἶδος. Un perro es agente en el llegar a ser de otro perro por ser perro, es decir: lo formalmente agente es aquí el εἶδος perro; pero «perro», o cualquier otro εἶδος, es pensable («inteligible») no por ser «perro» o lo que sea, sino por ser εἶδος. Lo «agente» aquí no es el εἶδος perro o el εἶδος caballo, sino –digamos otra vez– el εἶδος εἶδος.

b) El agente en el «llegar a ser perro» es «perro», no es esencialmente este o aquel perro, pero sí es siempre algún perro concreto; se trata del εἶδος, pero del εἶδος en cuanto inseparable de la ὕλη (en otras palabras: se trata de la μορφή); este perro es hijo de aquel perro, siempre de un perro determinado. En cambio, el εἶδος presente en el pen-

samiento no tiene nada que ver en particular con ninguna de las cosas concretas que responden a ese εἶδος; le es esencial el no depender de ninguna ὕλη.

c) Algo determinado que actúa (esto es: perro o caballo, caliente o fluido) actúa sobre aquello que tiene la δύναμις adecuada; la δύναμις es cualificación. Pero el νοῦς, entendido como δύναμις, como capacidad de pensar, no es δυνάμει nada determinado, sino simplemente δύναμις; por tanto, no puede padecer por obra de nada determinado. Y, en efecto, esta δύναμις no es δύναμις para *tal* εἶδος *determinado,* sino para la presencia (εἶδος) del εἶδος como εἶδος.

Cualquiera que sea la problematicidad de tal afirmación, en lo anterior ha quedado ya dicho que lo «agente» (en algún sentido) en el νοεῖν no es el εἶδος A o el εἶδος B, sino el εἶδος εἶδος. Recordemos que, para Platón, el «motor» (por así decir) del νοεῖν es «la idea del bien», que está de antemano supuesta, aunque no reconocida como tal; es el recuerdo de la idea como idea (por tanto, de la idea misma de idea) lo que empuja al alma más allá de la presencia inmediata; y ello es así porque, por una parte, en la propia presencia inmediata está supuesto (por tanto, brilla de algún modo) aquello en lo que consiste la presencia misma como tal, en lo cual, por otra parte, consiste la esencia misma del alma («el ojo es de la naturaleza del sol»); «la idea del bien» es el «fin» del camino, y como tal (es decir: como principio motor y rector) está presente desde el comienzo.

Lo agente en el νοεῖν no es ahora el εἶδος caballo, luego el εἶδος perro, porque ni perro ni caballo son pensables por ser perro o caballo, sino que uno y otro lo son por ser εἶδος. Por eso lo agente en el νοεῖν es uno y lo mismo: el εἶδος pura y simplemente, el εἶδος εἶδος. Frente a la δύναμις puramente δύναμις que es «el νοῦς capaz de llegar a ser todo», está la ἐνέργεια puramente ἐνέργεια que es ὁ τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν: «el νοῦς capaz de hacer todo» o (si se quiere evitar el término «capaz», que se aplica mal aquí y que precisamente no está en el texto griego) «el νοῦς tal que es propio de él hacer todo».

El νοῦς «tal que es propio de él hacer todo» y el νοῦς «capaz de llegar a ser todo» no son «dos», como no son «dos» el *ser* y el *no-ser* de Parménides, ni siquiera son uno *y* el otro. Del νοῦς «tal que es propio de él hacer todo» dice Aristóteles que es χωριστός («separable») —esto es: «separable» con respecto al viviente concreto al que llamamos hombre—, que es θύραθεν (= «que viene de fuera») y que sólo en cuanto «separado» (χωρισθείς) es lo que propiamente es, a saber: ἀθάνατον («inmortal») y ἀίδιον («siempre»). Es bien claro que Aristóteles no está afirmando lo que nosotros llamaríamos «inmortalidad del alma»; el alma

precisamente no es «separable» (es la μορφή del viviente; no hay alma si no hay viviente, y el viviente es cuerpo), bien que «del» alma (de la del hombre, que sepamos) es algo que sí lo es, algo de lo que, por otra parte, carecería de sentido decir que es «uno para cada hombre», a no ser que con esto quisiésemos decir que es *uno* y que ese uno es «para cada hombre». Ya se habrá notado que las explicaciones de Aristóteles (tratando en general del «alma») acerca de la naturaleza del νοῦς «agente» son las mismas que en otros pasajes (donde no trata expresamente del alma) nos da acerca de la naturaleza del «motor inmóvil»; por otra parte, en el mismo «De anima», Aristóteles remite expresamente a Anaxágoras; y en el libro Λ de la «Metafísica», generalmente considerado como «la teología de Aristóteles», donde Aristóteles no está hablando del alma, sino de «el dios» (es decir: del «primer motor»), llama a éste «el νοῦς», y precisa: no el νοῦς como *capacidad* de pensar (traducimos νοεῖν por «pensar»), porque el primer motor es la ἐνέργεια misma (ninguna δύναμις puede pertenecer a lo absolutamente primero, porque toda δύναμις recibe de algo su cumplimiento), sino el νοῦς ἐνέργεια, es decir: la νόησις. Pero, si es pensamiento, ¿de qué es pensamiento?, ¿qué «piensa»?:

a) La νόησις no puede ser pensamiento ahora de esto y luego de lo otro, porque es inmutable; y ello en un doble sentido: por una parte, no puede ser ningún «discurrir» (διανοεῖσθαι, διάνοια), sino un ver inmediato y sin esfuerzo; por otra parte, también lo pensado ha de ser por si mismo inmutable; y lo inmutable καθ' αὑτό es el εἶδος, no como εἶδος de esto o lo otro, sino como εἶδος; el εἶδος caballo es inmutable no por ser «caballo», sino por ser εἶδος; la inmutabilidad pertenece no al εἶδος A o al εἶδος B, sino a εἶδος, al εἶδος εἶδος.

b) Lo pensado ha de ser lo supremo, lo «mejor»: «el bien» y «la belleza»; porque la νόησις no es búsqueda, sino plenitud.

c) Si la νόησις fuese pensamiento de esto o de lo otro, en general de algo distinto de la νόησις misma, sería capacidad (δύναμις) cuyo cumplimiento consistiría en esa otra cosa, de la cual «dependería», por la cual sería de algún modo «afectada» y por obra de la cual «padecería».

Estas tres consideraciones *—a, b* y *c—*, que en el fondo son una sola, nos conducen a esto: «el pensamiento es pensamiento del pensamiento» (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις; Metaph., 1074 b 34-35).

Lo que no aparece en la «teología» de Aristóteles y sí en su análisis del alma, es el νοῦς como lo absolutamente δύναμις. Al dios no le toca en modo alguno el no-ser; el dios permanece ajeno a todo lo que no es plenitud, *ser,* bien y belleza. Recuérdese a Heráclito: «Para el dios todo (es) hermoso y bueno y justo; los hombres, en cambio, toman lo uno

como injusto, lo otro como justo» (B 102). La absoluta superioridad de lo divino es verdaderamente, para los griegos, unilateralidad ontológica; el dios no alcanza el otro lado, pero el otro lado es esencial. Si el νοῦς es «separable» con respecto al hombre, no así el hombre con respecto al νοῦς; el hombre es-hombre en virtud de su relación al νοῦς; pero esta relación es a la vez privación; el hombre piensa por cuanto no-piensa; de una planta no se puede decir que no-piensa, del dios tampoco; esto precisamente es algo que sólo le acontece al hombre; y ello es algo así como un privilegio ontológico del hombre, porque la δύναμις (el modo aristotélico de entender el no-ser) pertenece esencialmente al *ser*.

En el fondo, pues, de la explicación que toca al ser del hombre, encontramos no un particular εἶδος «hombre», ni siquiera un modo especial de εἶδος, sino el *ser/no-ser* mismo, el εἶδος εἶδος y la correspondiente δύναμις absolutamente δύναμις. Aristóteles busca: una ontología de la φύσις, una ontología del ser vivo, etc.; pero no se le ocurre buscar una ontología (particular) del hombre (o, como también se dice hoy, una «antropología filosófica»); no hay una delimitable filosofía del hombre, porque no hay aquí nada que delimitar (Heráclito: «aun recorriendo todo camino, no encontrarás los límites del alma», B 45), porque el ser-hombre del hombre consiste en la ἀλήθεια, en el *ser* mismo.

Es frecuente leer que Aristóteles, comparado a Platón, atribuye a lo sensible un papel «más importante» en la génesis del «conocimiento superior», ya que —es frecuente leer, repetimos— Aristóteles piensa que el «entendimiento agente» («entendimiento» o «intelecto» es aquí la traducción de νοῦς) produce sobre el «entendimiento paciente» («paciente» es «que padece», es decir: «capaz de llegar a ser...») las representaciones intelectuales partiendo de las representaciones sensibles, que éstas no son la «causa eficiente» (versión de «agente»), pero sí el «material» en esa producción; más «intuitivamente» se nos dice que el «entendimiento agente» ilumina los φαντάσματα (es decir: lo presente en la φαντασία) y así «proyecta» sobre el «entendimiento paciente», que es «como una pantalla», la representación intelectual; de este modo —leemos— la representación intelectual procede de la representación sensible «por abstracción»; *abstrahere* significa: «*sacar* algo *de* algo». Pues bien:

1. En ninguna parte nos dice Aristóteles, ni nos da pie para pensarlo, que el νοῦς «agente» «actúe» sobre los φαντάσματα, que *de* lo sensible el νοῦς produzca lo «inteligible» (νοητόν), ni que la δύναμις para la presencia de lo «inteligible» pertenezca a la sensación o a la φαντασία. Como en Platón, el νοεῖν (en el alma) no tiene lugar sin presencia sensible, sin φαντασία; pero, también como en Platón, entre lo sen-

sible y lo inteligible hay un verdadero «abismo» que no se puede llenar estableciendo un proceso de «paso» que signifique un «obtener», «derivar» o «sacar» lo uno de lo otro. En la presencia de lo inteligible, en el νοεῖν, aquello *de lo cual* llega a ser es el propio νοῦς como δύναμις («el νοῦς capaz de llegar a ser todo»), *qué* llega a ser es el εἶδος precisamente en cuanto εἶδος (lo «inteligible»), aquello *por obra de lo cual* llega a ser es «el νοῦς tal que es propio de él hacer todo», y este mismo νοῦς, por cuanto es el εἶδος εἶδος, es el *fin*. La teoría aristotélica del νοεῖν no deja ningún hueco en el cual pudiera instalarse la presencia sensible. ¿Qué significado tiene entonces la afirmación de que el νοεῖν no tiene lugar sin φαντασία? Esa afirmación versa no sobre el νοῦς mismo, sino sobre el alma; se refiere al νοεῖν en cuanto que se da de algún modo en el hombre; «no sin φαντασία» quiere decir: formando parte del conocer del hombre, por lo tanto no aparte de aquello que es propio del hombre como «viviente». El νοῦς *de suyo* es ajeno a la φαντασία, por lo mismo que *de suyo* no es algo *del hombre*.

2. Con «abstracción» se pretende traducir ἀφαίρεσις, y este término aparece ciertamente con bastante insistencia en Aristóteles, pero precisamente designando no la producción de lo «inteligible» (ni tampoco algún aspecto de ella), sino una restricción de validez que Aristóteles aplica al contenido de cierto saber, concretamente de la *matemática*. Veamos:

Lo matemático no es «sin la ὕλη»; por el contrario, incluso matemáticamente considerado, mantiene su individualidad concreta: *este* triángulo es otro (incluso para el geómetra) que *aquel* triángulo, aun en el caso de que los dos sean iguales; dos rectas son dos, aunque por principio no difieren en nada la una de la otra; igualmente las cantidades: *estos* veinte pies son precisamente *estos*, de otro modo no se podrían sumar a otros veinte. Lo matemático no es en absoluto ajeno a la ὕλη. Sin embargo, la ὕλη es cualificación, tal o cual ὕλη, y de esto sí prescinde el matemático; al matemático no le interesa *de qué* son sus figuras o sus cantidades; incluso como figuras o como cantidades tienen que ser de algo, no se las puede considerar «aparte de la ὕλη», pero sí «aparte de tal o cual ὕλη», y esto es lo que hace el matemático. Claro que esto significa considerarlas al margen de la φύσις, al margen del «llegar a ser», «sin movimiento». La matemática «toma aparte» algo (la figura o la cantidad) que de suyo no *es* aparte, lo cual quiere decir que lo toma al margen de su *ser*. Este «tomar aparte» es la ἀφαίρεσις.

De los saberes matemáticos, «el más próximo» a la filosofía es aquel en el que la consideración matemática es más adecuada al tema, es decir,

aquel en el que se trata de algo que es sensible y concreto, pero que no nace ni perece; este saber es la astronomía; el sistema de las esferas es una construcción matemática, pero es filosóficamente aprovechable, porque se trata de entes cuyo ser no es violentado por ese género de consideración.

Finalmente, una observación acerca del sistema de las esferas, una vez caracterizado el «motor inmóvil» como «el νοῦς». Esta caracterización hace aún más clara la imposibilidad de pensar «varios» motores inmóviles (las «inteligencias» de los escolásticos). Todo hace pensar que el νοῦς pertenece de algún modo a cada esfera como principio motor, y quizá según un orden jerárquico, «de arriba a abajo», en el que el hombre es «el otro» extremo. En algunos pasajes, Aristóteles habla de los astros como de seres con alma; recuérdese que también en Platón eran «dioses» (cf. 4.5).

5.5. La «lógica»

5.5.1) Λόγος, λέγειν, es siempre determinación de *algo* como *algo,* decir *algo* de *algo;* por tanto, requiere dos términos: un «sujeto» y un «predicado». No todo enlace de dos términos es λόγος en este sentido; por ejemplo: «hombre bueno» no es λόγος, mientras que sí lo es «(todo o algún) hombre (es) bueno». Lo que hay en el λόγος es la composición de dos términos de distinto carácter: uno entra como ὄνομα (mera designación de algo, «nombre»), otro como ῥῆμα, palabra que se suele traducir por «verbo», pero que no corresponde del todo a la noción morfológica habitual de «verbo»; Aristóteles define ῥῆμα diciendo que es προσσημαῖνον χρόνον: «algo que significa tiempo»; en efecto, si decimos «lo breve bueno», podemos decirlo como enlace substantivo-adjetivo (para decir que a lo breve bueno le acontece tal o cual cosa, en este caso no es λόγος) o como enlace sujeto-predicado (significando que lo breve es bueno, en este caso sí es λόγος), y lo que diferencia el segundo caso del primero es que en el segundo, aunque no haya un «verbo», hay una determinación de tiempo, como lo demuestra (incluso sin mayor análisis) el que el enunciado en cuestión puede equivaler, bajo ciertas restricciones, a «lo breve es bueno», pero no a «lo breve fue bueno» o «lo breve será bueno»; cierto que, cuando hay un «verbo», es éste el que contiene la expresión de tiempo: «es», «fue», «será» (incluso el «aspecto» es tiempo, porque «duración», «cumplimiento», etc., son nociones temporales; «tiempo» no es sólo «localización en el tiempo»). En cambio, el ὄνομα es σημαντικὸν ἄνευ χρόνου: «significativo sin tiempo».

Aristóteles, además, distingue el λόγος ἀποφαντικός (de ἀπόφανσις: poner de manifiesto algo a partir de ello mismo) de formas de λόγος que no son ἀπόφανσις, como el ruego, el mandato, la pregunta. Lo que nosotros llamamos «proposición» es el λόγος ἀποφαντικός de Aristóteles.

La referencia del predicado al sujeto puede ser κατάφασις («afirmación») o ἀπόφασις («negación»; ἀπό es «de» en el sentido de «apartar algo de algo»).

Por otra parte, lo que se dice, o se dice de una cosa concreta (en ese caso hay lo que nosotros llamamos «proposición singular») o se dice de una determinación; una determinación (como «caballo» o «músico») es siempre un «universal», pero lo que se dice de ella puede decirse ello mismo universalmente (entonces hay «proposición universal») o no («proposición particular»). La proposición universal expresa que al sujeto le pertenece καθ' αὑτό el predicado, la particular expresa que le pertenece κατὰ συμβεβηκός. En cuanto a las singulares, Aristóteles, en la teoría del silogismo, las va a dejar de lado por razones que veremos enseguida.

La «universal afirmativa» será, por ejemplo, πᾶς ἄνθρωπος δίκαιος («todo hombre (es) justo»); su negación pura y simple (su ἀντιφατικόν: «contradictorio») es οὐ πᾶς ἄνθρωπος δίκαιος («*no* todo hombre (es) justo»), que no puede tener en común con la anterior ni verdad ni falsedad y que viene a ser nuestra «particular negativa»; en cambio el «contrario» (ἐναντίον), con el que puede tener en común falsedad, pero no verdad, es οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος δίκαιος («no hay hombre justo», nuestra «universal negativa»), cuyo «contradictorio» es ἔστιν ἄνθρωπος δίκαιος («hay hombre justo», nuestra «particular afirmativa»). Lo «contradictorio» y lo «contrario» son los dos modos de lo «opuesto» (ἀντικείμενον: «contra-puesto»); Aristóteles no habla de «subcontrarias» ni de «subalternas». Además, en cuanto a la ley de las «subalternas», según la cual, siendo verdadera la universal, también lo es la particular y, siendo verdadera la particular, la universal puede ser verdadera o falsa, habría mucho que discutir: estaría claro que esa ley es válida si la universal dijese simplemente que *de hecho* todos los A son B, y la particular que lo es algún A; pero lo que propiamente dice la universal es (tal como la entiende Aristóteles) que A es καθ' αὑτό B, y la particular que lo es κατὰ συμβεβηκός. Aristóteles parece indicar que la particular excluye la universal (no excluye que B pertenezca de hecho —«por coincidencia»— a «todos los A», pero sí que pertenezca a A καθ' αὑτό); fue su discípulo Teofrasto quien, al llamar a la particular «indeterminada», decidió la cuestión a favor de la «ley» mencionada.

Las relaciones de «oposición» que Aristóteles establece entre los diversos tipos de proposiciones hacen algo más que constituir reglas técnicas de verdad y falsedad; para Aristóteles, el λόγος ἀποφαντικός en sentido primero es la proposición universal afirmativa, porque sólo en ella algo se determina en sí y por sí mismo; si los demás tipos de proposición son λόγος ἀποφαντικός, es porque todos «se refieren a uno», y esto se manifiesta en que podemos definir todos los tipos de proposición partiendo de la universal afirmativa mediante relaciones de contradicción y contrariedad.

5.5.2) ¿Se puede invertir (ἀντιστροφή: escol. «conversión») la relación sujeto-predicado? Por de pronto, eso no tiene sentido alguno cuando el sujeto es una cosa concreta («proposición singular»), porque una cosa concreta no «se dice de...», no puede ser predicado. Por lo que se refiere a las demás proposiciones, Aristóteles examina la cuestión de la conversión de dos maneras, que vamos a ver; advirtamos antes que, cuando Aristóteles habla de conversión —sin decir más—, se refiere a la inversión de la relación sujeto-predicado sin cambiar nada más (es decir: la conversión «simpliciter» de los escolásticos) y de modo que las dos proposiciones —la anterior a la conversión y la resultante— tengan que ser o verdaderas ambas o falsas ambas (mientras que la conversión en general de los escolásticos sólo exige que, si es verdadera la primera, tenga que serlo la segunda, no a la inversa, aunque de hecho en la conversión «simpliciter» ocurre también a la inversa). Los dos tratamientos aristotélicos del problema de la conversión —que aparecen en obras distintas— son:

1. (En los «Tópicos»). Por lo que se refiere al carácter del predicado, puede ocurrir:

— Que la proposición dé la definición misma (ὅρος) del sujeto (en todo este tratamiento se considera que el sujeto es un εἶδος); entonces es convertible.

— Que dé una determinación que sirve de base para la definición; esta determinación es el γένος («género»), y la proposición no es en este caso convertible.

— Que dé algo en lo cual está supuesto el εἶδος y que es comportado por el εἶδος, si bien no forma parte de su definición (por ejemplo: «todo hombre es capaz de aprender gramática»); este tipo de predicado se llama ἴδιον (escol: *proprium:* «propiedad»); en este caso la proposición es convertible.

— Que dé un συμβεβηκός, por ejemplo: «(algún) hombre es blanco»; este tipo de proposición no es convertible; cierto que *como hecho* «(algún) hombre es blanco» es solidario «(algún) blanco es hombre», pero la estructura de este último enunciado es ontológicamente falsa: es, por principio, «hombre» el sujeto y «blanco» el predicado.

Esta enumeración de tipos de predicados es la base de la tradicional doctrina de los «predicables», establecida por *Porfirio* (siglo III d. de C.) en su «Introducción» (Εἰσαγωγή) a las «Categorías» (en cierto modo, a todo el ὄργανον) de Aristóteles. Las modificaciones que Porfirio establece en la enumeración de Aristóteles son las siguientes:

a) Puesto que la definición se hace añadiendo al «género» cierta nota, a la que ya Platón y Aristóteles llamaban «diferencia» (διαφορά),

Porfirio añade como «predicable» la «diferencia» y suprime la «definición», que considera reducible al género y la diferencia.

b) Introduce además como un «predicable» el propio εἶδος, de donde (en la terminología actual): la «especie» (*species* es la traducción latina de εἶδος). Esto es un serio apartamiento de la intención fundamental de la «lógica» de Aristóteles; en efecto:

En la mencionada enumeración aristotélica de los tipos de predicados, el εἶδος era tomado no como un «predicable», sino como el *sujeto*, mientras que en el esquema de Porfirio el sujeto tendría que ser una cosa concreta. La «lógica» de Aristóteles es toda ella un examen de las condiciones generales de la dependencia de unas *determinaciones* con respecto a otras, es decir: la expresión de una ontología fundamentalmente platónica, basada en la noción de εἶδος.

Es también esa la razón de que Aristóteles deje de lado en su teoría del silogismo las «proposiciones singulares».

2. (En los «Primeros analíticos»). Independientemente del carácter del predicado: son convertibles sin más la universal negativa y la particular afirmativa; en cambio, si convertimos la universal afirmativa, el nuevo predicado será συμβεβηκός para el nuevo sujeto, por lo tanto la proposición se hará particular, y, además, sólo la verdad de la primera proposición exige la verdad de la segunda, mientras que la falsedad de la primera no exige la falsedad de la segunda (escol.: conversión «per accidens»); la particular negativa no se puede convertir de ningún modo.

5.5.3) Un silogismo se compone de tres «términos» (ὅροι) conectados en tres proposiciones («premisas» —προτάσεις— y «conclusión» —συμπέρασμα); el término que figura en las dos premisas se llama «medio» (τὸ μέσον), los otros dos se llaman «extremos» (τὰ ἄκρα).

Es frecuente encontrar mencionado como ejemplo de silogismo alguno del siguiente tipo: «Todo hombre es mortal, Pedro es hombre, luego Pedro es mortal». Este ejemplo no es aristotélico, por una razón fundamental y varias menos fundamentales:

a) Aristóteles no incluye nunca en un silogismo proposiciones singulares: el silogismo no es otra cosa que la dependencia de las determinaciones unas con respecto a otras; ahora bien, la determinación es siempre un «universal». Esta es la razón fundamental; además:

b) Literalmente, Aristóteles pone las proposiciones en un silogismo —por lo general— no en la forma «A es B», sino en la forma «a A le pertenece B» (literalmente: «para A rige de antemano B», cf. 5.1) o

«de A se dice B», es decir: el predicado en nominativo y el sujeto en genitivo con κατηγορεῖσθαι («ser dicho de») o en dativo con ὑπάρχειν.

c) Aristóteles formula sus silogismos en la forma gramatical de periodos condicionales, cuya apódosis (que presenta la conclusión) va encabezada por «(es) necesario (que)» (en griego: ἀνάγκη seguido de frase en infinitivo).

En suma, literalmente, un silogismo aristotélico sería, por ejemplo, así:

«Si A se dice de todo B, y B de todo C, es necesario que A se dice de todo C», o bien «Si A pertenece (ὑπάρχει) a todo B, etc.». Esto en el formulismo que se suele emplear actualmente sería: «Todo B es A, todo C es B, luego todo C es A».

5.5.4) Si la conclusión del silogismo dice A de B (es decir: predicado A, sujeto B), entonces las premisas o bien dirán A de C y C de B, o bien C de A y de B, o bien A y B de C. Por tanto, hay tres «figuras» (σχήματα) del silogismo. Haciendo entrar ahora en juego la posibilidad de que cada una de las premisas sea universal o particular, afirmativa o negativa, se tienen muchas combinaciones imaginables (16 –cuatro por cuatro– para cada figura), pero sólo algunas de estas combinaciones de premisas dan lugar a conclusión y, por tanto, a silogismo; así, pues, hay un número bastante reducido de formas de silogismo, de las que Aristóteles hace una especie de inventario.

El silogismo es válido no en virtud de un principio distinto de él mismo, ni tampoco porque cumpla ciertas reglas; es autosuficiente. Pero esto, que vale para *el* silogismo, no vale igualmente para *cada una* de las figuras por separado; en este sentido sólo vale para la primera; las otras dos son válidas por relación a la primera, su evidencia no es independiente de la evidencia de la primera figura, sino que consiste en que esos silogismos se reducen a silogismos de la primera mediante conversión (de una o ambas premisas) o mediante oposición (es decir: porque, si se suponen verdaderas las premisas y falsa la conclusión, se llega, razonando por la primera, a una contradicción). Por otra parte, sólo por la primera figura se puede obtener un λόγος ἀποφαντικός en sentido primero (es decir: una proposición universal afirmativa); ahora bien, esto —que la conclusión sea universal afirmativa— sólo ocurre en el primer modo de la primera figura (el «Barbara» de los escolásticos), y precisamente porque también las premisas son universales afirmativas; por tanto, este modo es *el* silogismo en sentido primero (a este modo pertenece el ejemplo que pusimos al final de 5.5.3), el que directamente y en sí mis-

mo pone de manifiesto la dependencia de las determinaciones. De hecho, en este modo piensa Aristóteles al establecer su teoría general del silogismo; así, lo de «mayor» (τὸ μεῖζον; también le llama τὸ πρῶτον ἄκρον: «el primer extremo»), «medio» (τὸ μέσον, ὁ μέσος ὅρος) y «menor» (τὸ ἔλαττον; también τὸ ἔσχατον ἄκρον: «el último extremo») significa relaciones de extensión (el medio incluye el menor y está incluido en el mayor) que sólo se dan en el primer modo de la primera figura. Cierto que el medio se puede definir, en general, diciendo que es el que está en las dos premisas y no en la conclusión, pero ¿cómo definir «mayor» y «menor» de modo que la definición valga para todo silogismo?: un comentador, Juan Filópono (siglos V-VI d. de C.), propuso definirlos por su papel de predicado y sujeto (respectivamente) en la conclusión; esto, que fue generalmente aceptado, llevó consigo fijar el orden de las premisas en relación con el de los términos de la conclusión (premisa mayor o «primera», la que tiene el predicado de la conclusión; premisa menor o «última», la que tiene el sujeto de la conclusión); pero véanse las siguientes formas de silogismo, que aparecen en Aristóteles:

1. Si A pertenece a todo B, y B a todo C, necesariamente C pertenece a algún A.
2. Si A no pertenece a ningún B, y B pertenece a todo C, necesariamente C no pertenece a ningún A.
3. Si A pertenece a todo B, y B a algún C, necesariamente C pertenece a algún A.
4. Si A pertenece a todo B, y B no pertenece a ningún C, necesariamente C no pertenece a algún A.
5. Si A pertenece a algún B, y B no pertenece a ningún C, necesariamente C no pertenece a algún A.

Estas cinco formas corresponden al esquema de la primera figura, y Aristóteles llama a A «término mayor» y a C «término menor»; pero, entonces, en la conclusión el mayor es sujeto y el menor es predicado. Aristóteles, aunque cita estas formas, no las clasifica dentro de ninguna de las figuras; Teofrasto las considera de la primera (luego se dirá: «modos indirectos» de la primera). Pero, al introducirse la definición de «mayor» y «menor» como predicado y sujeto —respectivamente— de la conclusión, hay que considerar C como mayor y A como menor, y, consiguientemente, pasar a primera la premisa que en la formulación aristotélica era segunda, de modo que el término medio será predicado en la primera y sujeto en la segunda, al revés de lo que ocurre en los silogismos típicos de la primera figura; en consecuencia, esas cinco formas legítimas de silogismo pasaron a constituir una figura independiente, a la

que se dio el nombre de «cuarta figura» (esto no lo defendió Galeno, como se dice a veces, sino que es más tardío).

5.5.5) El «silogismo hipotético» y el «silogismo disyuntivo» no aparecen en Aristóteles, en primer lugar porque tampoco aparecen proposiciones hipotéticas («si A, entonces B») ni disyuntivas («o A o B»), ni en general proposiciones que consistan en enlaces de otras proposiciones. Para ver por qué, nos fijaremos concretamente en el enlace hipotético: ¿qué significa la conexión «si A, entonces B» (siendo A y B proposiciones)?; en principio podemos entenderla de cuatro maneras:

1. Que B se sigue *lógicamente* de A (y de A por sí sola, sin otros supuestos). En este caso lo que tenemos no es una proposición, sino una argumentación (para lo cual A tendría que ser la unión de dos proposiciones al menos, porque no hay argumentación de una sola premisa) o bien una conversión de la proposición A en la proposición B.

2. Que no *ocurre de hecho* que, siendo verdadero A, sea falso B. Pero las meras coincidencias entre hechos —aunque «de hecho» se den— no son *verdad*, no son «ser», y, por tanto, no interesan aquí.

3. Que no *puede ocurrir* que, siendo verdadero A, sea falso B, pero entendiendo por «no puede ocurrir» el que de hecho no ocurre ni ocurrirá en ningún momento, es decir: según el concepto de «posible» de Diodoro Crono (cf. 4.7 y 5.2), que fue también quien defendió esta manera de entender el «si..., entonces...».

4. Que, en efecto, no puede ocurrir que, dándose A, no se dé B, pero haciendo consistir esta imposibilidad no en un simple hecho que acontezca en todo tiempo (Aristóteles preguntaría de dónde sacamos entonces el que tenga que ser así en todo tiempo), sino en una de estas dos cosas:

a) Las condiciones generales de la dependencia entre determinaciones (por ejemplo: «si ningún hombre es planta, ninguna planta es hombre»); entonces estamos en el caso 1.

b) Una dependencia entre ciertas determinaciones por sí mismas, dependencia que de suyo se expresa en una proposición universal del tipo aristotélico; por ejemplo: decimos que «si vuela, tiene alas» en cuanto admitimos que «todo lo que vuela tiene alas». Pero en este caso la *verdad* de que se trata la da la proposición universal, no el enlace hipotético.

El mismo razonamiento, *mutatis mutandis*, podría hacerse para la conexión «o... o...», la cual puede descomponerse en «si A, no B» y «si no A, B».

5.5.6) Aristóteles desarrolló algo que luego se llamará «lógica modal». Se trata de una «lógica» de proposiciones introducidas por:

— *Es necesario* (es decir: se impone, es terminantemente presente, *es* a secas) *que...*» (ἀνάγκη: «necesidad»).

— «*Puede ser que...*» (δυνατόν: «posible»).

— «*Puede no ser que...*» (ἐνδεχόμενον, que literalmente significa «aceptado», «admitido»; la traducción habitual es «contingente»).

— «*No puede ser que...*» (ἀδύνατον: «imposible»).

Estas nociones, en esta u otras versiones, se llamarán luego «modalidades» del ser. No son «ser» todas de la misma manera, sino que el ser a secas (el ser primero) es el «necesario».

Se puede establecer con las cuatro nociones «modales» un cuadro de «oposición» paralelo al de los cuatro tipos de proposiciones:

(A)	*Es necesario*	*No puede ser*	(E)
(I)	*Puede ser*	*Puede no ser*	(O)

(A) es lo que, de los cuatro tipos de proposiciones, era «universal afirmativa», (E) lo que era «universal negativa», (I) lo que era «particular afirmativa», (O) lo que era «particular negativa». Las relaciones de oposición son las mismas, y tienen el mismo significado de verdad y falsedad, que si en vez de las cuatro «modalidades» pusiésemos los cuatro mencionados tipos de proposiciones; es decir: para (A) la «contradictoria» —con la cual no puede tener en común ni verdad ni falsedad— es (O), mientras que la «contraria» es (E), con la cual puede tener en común falsedad, pero no verdad, y cuya «contradictoria» es (I). También aquí se plantea la cuestión de si, siendo verdadero (A), lo es (I), y también aquí fue Teofrasto quien estableció que sí, mientras que en Aristóteles parece más bien que no; para ser consecuente, Teofrasto tendría que haber establecido lo mismo para (E) y (O), pero no lo hizo, quizá porque en este caso tenía en contra una declaración terminante de Aristóteles.

5.6. Inciso sobre Aristóteles y Platón

Es el momento de hacer expresa cierta confrontación entre las estructuras que el pensamiento de Aristóteles nos manifiesta y aquellas otras que aparecían a través del pensamiento de Platón. En ambos casos el problema del filósofo es «qué es ser» o «en qué consiste ser», lo que por nuestra cuenta hemos llamado el problema ontológico. También en ambos casos ha quedado claro, aunque de maneras distintas, que la cuestión no es la de un «género supremo», esto es, de una especie de cumbre de la διαίρεσις; en Platón porque quedó claro en qué sentido a ciertas determinaciones (o «géneros») les es esencial burlar la διαίρεσις; en Aristóteles, en primer lugar, porque se mostró cómo la unidad de la noción de ser no es la de un género, por de pronto al tocar el tema de las categorías. Y algo más: tanto en Aristóteles como en Platón se habló de algo así como regiones de lo ente o tipos o modos de ente, pero al menos esto último se hizo de modo claramente diferente para uno y otro de los dos pensadores, como ahora recordaremos.

Ya desde Platón, pero ciertamente también por lo que se refiere a Aristóteles, el que la pregunta fuese «por el ser» estaba vinculado —recordémoslo— a la interpretación de la presencia en términos de ὄνομα-ῥῆμα, en términos «apofánticos», por más que esos términos no constituyen, ni en Platón ni en Aristóteles, *lo que* se interpreta, sino sólo la articulación interpretativa misma. Esto quedó ya expuesto en capítulos anteriores.

Dado que la asunción del problema como problema «del ser» tiene que ver con la articulación de ὄνομα y ῥῆμα, la cuestión «qué es ser» es la cuestión «qué es ser A», «qué es ser B»; en Platón esto se traduce en que la cuestión ontológica aparece siempre de modo inmediato como la cuestión de algún particular εἶδος, si bien el fondo de la cuestión es siempre la diferencia de preguntar por el εἶδος frente a cualquier preguntar por cosas, o sea, el que el εἶδος rehuya la tematización, rehuir que se expresa en el modo como Platón trata la cuestión del εἶδος *como tal,* o sea, de las determinaciones ontológico-fundamentales, o sea, de la ἀρετή, o sea, de τὸ ἀγαθόν. Los polos del problema que hemos desig-

nado respectivamente con los términos «ontologías particulares» y «ontología fundamental» son en Platón por un lado cada εἶδος y por el otro τὸ ἀγαθόν (o el εἶδος del εἶδος mismo o «mismo»/«otro» o etc.). La fecunda inestabilidad de este punto de vista reside en que, por una parte, la cuestión de un εἶδος sólo se vuelve expresamente cuestión de un εἶδος cuando tropieza con lo específico del εἶδος como tal frente a la cosa, esto es, con las determinaciones ontológico-fundamentales (de ahí la indecidibilidad de la cuestión de si son εἴδη las determinaciones triviales, cf. al comienzo de 4.5), y, por otra parte, τὸ ἀγαθόν expresa no otra cosa que el propio rehuir la tematización (cf. en especial 4.1).

Lo que está en la base de toda la aludida problemática del εἶδος en Platón, esto es, la irreductible diferencia de estatuto entre εἶδος y cosa, entre ser y ente, Aristóteles lo asume de entrada de otra manera, a saber, evitando por de pronto conferir el carácter de cuestión ontológica (de cuestión «qué es ser») a la cuestión de este, aquel o el otro εἶδος. En cuanto que se trata de este, aquel o el otro, la cuestión es por principio óntica; cuestión de ser sólo lo es la del εἶδος como tal, como punto de vista en general, digamos: la de que el ser tenga en general el carácter de εἶδος, no la de cuál o cómo es el εἶδος de esto o aquello. No hay, pues, ni siquiera de entrada o mientras no se muestre otra cosa, ontología particular de uno, otro y otro tipo de cosa. En Aristóteles hay ontologías particulares, pero no de tipos o especies, sino de ámbitos generales de lo ente. El lecho es τέχνῃ en cuanto lecho, pero el mismo ente, la misma cosa, si bien no en cuanto lecho, sino en cuanto trozo de madera, es φύσει. Estos dos modos de ser, φύσις y τέχνη, corresponden a ámbitos, no a especies o tipos; entre ellos no hay una frontera de contenido, la misma cosa está en uno y en otro ámbito. No son, por otra parte, los únicos ámbitos que hay, ni hay en Aristóteles una lista cerrada de tales ámbitos; al menos uno podemos desde luego añadir a los dos citados: que el lecho se produzca, o simplemente que esté ahí en vez de haber sido retirado o destruido, no depende sólo de un producir o saber hacer, pues se puede, por ejemplo, saber hacerlo y, sin embargo, decidir no hacerlo; hay, pues, algo que no es saber hacer, sino saber qué hacer, proyecto o designio, en griego προαίρεσις. Como τὰ φύσει ὄντα y τὰ τέχνῃ ὄντα, hay τὰ προαιρέσει ὄντα.

Ahora bien, el correlato de que no haya, ni siquiera en principio, una averiguación ontológica para cada tipo o especie de cosa es que tampoco hay, ni siquiera como había para Platón en el fracaso de aquella tematización del εἶδος, algo ontológico-y-a-la-vez-universal (universal en el sentido de común frente a la diversidad de aplicaciones). A fin de cuentas, aun sin ser un «género supremo», lo ontológico-fundamental de Pla-

tón sí que es en cierta manera general o universal. En cambio, en Aristóteles, la posición de la «filosofía primera» (que sería la ontología fundamental en el esquema terminológico que aquí hemos adoptado) no es en modo alguno la de algo general con respecto a la particularidad de las ontologías particulares, sino que la «filosofía primera» resulta ser una extrapolación (internamente necesaria) a partir de la ontología particular de τὰ φύσει ὄντα.

En 5.2.2, y remitiendo a 4.2, hemos caracterizado la filosofía con la palabra ἐπαγωγή. De lo dicho en los lugares de referencia se sigue que consideramos esta caracterización, en su aspecto más general, como válida tanto para Platón como para Aristóteles. Lo es, por de pronto, para toda la filosofía griega. La filosofía se ocupa de algo que, por su propia naturaleza, no puede ser lo temático; lo temático es *lo* que *es*, es lo ente, no el ser; *de* lo ente el filosofar se pone en camino hacia..., a saber: en la dirección de la cuestión del ser; nunca, en cambio, se puede, por así decir, partir *de* el ser; primero porque el ser (aquello en lo que consiste ser) no es lo temático, y, segundo, o lo mismo dicho de otra manera, porque aquello en lo que consiste ser no genera ni produce lo ente, no es causa óntica. Ahora bien, en Platón, el ponerse en camino de... a... tiene lugar por así decir de entrada, produciendo así una cierta tematización (esto es: ontización, asunción como ente) del ser mismo, en la figura del εἶδος A, el εἶδος B, el εἶδος C, tematización que, sin embargo, tiene lugar sólo para fracasar, tal como hemos expuesto en la parte referente a Platón. En Aristóteles, en cambio, se evita, es cierto, esa inicial ontización del εἶδος, con lo cual, ciertamente, se evita también el genuinamente filosófico fracaso de la misma, y ello no porque se evite de manera definitiva la ontización o tematización, sino sólo porque se la aplaza siempre de nuevo. Son dos modos de preservar la diferencia del ser frente a lo ente y, sin embargo, hablar «de» el ser, a saber: ontización que fracasa expresamente y lucha continuada contra la ontización. Por lo mismo, mientras que Platón habla en «mito» (en el sentido de 4.3), que es lenguaje óntico, inadecuado, que conquista una cierta adecuación por el hecho de asumir expresamente su propia inadecuación, Aristóteles, en cambio, pretende un lenguaje que no es ciertamente adecuado, pues ninguno puede serlo, pero mantiene permanentemente el ir-contra-la-corriente de la búsqueda de la adecuación.

5.7. A propósito de la «ética» de Aristóteles

Recogemos en primer término la distinción establecida en 5.6 entre τέχνη y προαίρεσις, o, lo que es lo mismo, entre un hacer como producir (ποίησις) y un hacer como actuar (πρᾶξις). En los términos allí empleados, lo que llamamos la «ética» en Aristóteles sería la ontología particular de τὰ προαιρέσει ὄντα. Nótese que entre tanto, por obra de la distinción aristotélica de ámbitos de lo ente, la palabra τέχνη, que como sabemos era en principio una palabra para «saber», se restringe en la lengua filosófica a algo que ahora por primera vez aparece como un saber especial, el saber hacer, el cual, sin embargo, sigue siendo el saber, esto es, el saber correspondiente a uno de los ámbitos de lo ente. La palabra τέχνη se emplea tanto para el modo de ser como para el saber; en cambio, por lo que se refiere al ámbito de lo ente definido como τὰ προαιρέσει ὄντα, Aristóteles emplea términos distintos para el modo de ser (προαίρεσις) y para el saber correspondiente, al cual llama φρόνησις. Así, pues, si τέχνη es «saber hacer», φρόνησις es «saber qué hacer».

Lo dicho en 5.6 sobre la distinción aristotélica de ámbitos de lo ente o modos de ser y la peculiar ubicación de la problemática ontológico-fundamental tiene ahora la siguiente traducción: hay que buscar una constitución específica para el ámbito de τὰ προαιρέσει ὄντα, para la esfera de la πρᾶξις; no vale remitir directamente a una noción ontológico-fundamental de «bien».

La πρᾶξις (diremos «acción»), la esfera de lo proairético, se define en contraposición a la ποίησις (diremos «producción»): la acción es ella misma τέλος («fin»), mientras que en la producción es τέλος algo distinto de ella misma. El «bien» relevante en el ámbito de la acción, no el bien meramente como determinación ontológico-fundamental a la manera de Platón, es precisamente esa condición de ser-ello-mismo-fin propia de la acción; será, pues, aquel modo de vida que pueda tomarse él mismo como fin; a esto llama Aristóteles (de acuerdo, según él mismo hace notar, con el uso común de la palabra) εὐδαιμονία, palabra que literalmente dice algo así como que alguien tiene «buen δαίμων» (cf. 4.3 a propósito de δαιμων).

Por otra parte, la especificidad ontológica tanto de la acción como de la producción, el carácter de específico modo de ser que tienen tanto προαίρεσις como τέχνη, la imposibilidad de remitir desde esos ámbitos directamente a un «bien» ontológico-fundamental, o, si se prefiere, el carácter no neutro y universal de lo ontológico-fundamental, tiene a su vez repercusiones sobre la propia interpretación apofántica de la presencia o del ser en general. Lo que dijimos a propósito de Platón en el sentido de que los términos de «ver» y mostrarse interpretan el ser de las cosas en general y la conducta en general (no una esfera especial llamada «conocimiento») es válido en principio también para Aristóteles; también éste entiende incluso lo específico que llama τέχνη, el «saber hacer» del artesano o artista, como un «ver», y también φρόνησις es un término de «saber» y «discernir». Pero es evidente que la mencionada diferenciación ontológica obliga a reconocer este ver como algo distinto del mero ver; así, por una parte, se nos dice que tanto φρόνησις como τέχνη son excelencias o virtudes (ἀρεταί) de sólo un tipo, a saber, el de aquellas que consisten en un discernir (διάνοια), y que esas virtudes son ciertamente el elemento regente en la virtud (ἀρετή), pero que falta aún que ese elemento regente efectivamente rija, esto es, la «virtud» del modo de conducirse (ἦθος); por otra parte, dentro de las virtudes de la διάνοια, no sólo la φρόνησις difiere de la τέχνη, sino que ambas lo hacen del sentido estricto de ἐπιστήμη, entendida ésta ahora como «saber» en un sentido que ya no incluye designio o proyecto.

Retomemos ahora el hilo de que la εὐδαιμονία consiste en que la acción sea efectivamente acción, esto es, fin ella misma. El carácter de ser-ella-misma-fin define la acción por contraposición a la producción, como ya quedó indicado. Pero, si ahora consideramos la acción en sí misma, vemos que, si bien ella misma es querida (a diferencia de la producción), a la vez, sin embargo, en cuanto que ella misma es un acontecimiento exterior, se encuentra en relaciones de medio a fin, hay algo que ella requiere y algo por lo que ella es requerida, de modo que nunca es querida en virtud de ella misma, es fin, pero lo es en dependencia de algo otro, siempre persigue un fin aparte de ella misma y es, por tanto, no-libre (ἄσχολος). Así, pues, que una acción sea verdaderamente acción, es decir, querida sólo por ella misma, que sea autosuficiente (αὐταρκές) y libre (σχολαστικόν), sólo ocurriría cuando la acción, la πρᾶξις, fuese totalmente ella sola, no produjese nada ni actuase sobre nada ni requiriese nada ni a nadie. Tal πρᾶξις sería la θεωρία, palabra que no significa en modo alguno lo que la moderna «teoría», sino la actitud del θεωρός, siendo éste (si extraemos el elemento común a los diversos usos de la palabra en unos u otros contextos de la vida de la Gre-

cia antigua) quien participa en el juego viniendo de fuera y, por tanto, con justamente aquella distancia que es precisa para que se pueda saber del juego mismo como tal; no sólo no sería el aislamiento, sino que sería la única posible relación con el juego como tal, por encima de la unilateral dependencia con respecto a esto, aquello o lo otro; sería, pues, por lo mismo que es una distancia con respecto al juego, precisamente el más radical estar en el juego. La θεωρία es la πρᾶξις más auténticamente tal, esto es, su superioridad con respecto a la πρᾶξις trivial no se establece en virtud de ningún otro criterio que el de aquello mismo que define la πρᾶξις como πρᾶξις.

Que la πρᾶξις, llevada a la asunción radical de su propio carácter, es la θεωρία, puede decirse también así: la φρόνησις, llevada a la radicalidad, sería la σοφία. En la σοφία ya no hay distinción entre aquellos dos lados que un poco más arriba estaban representados respectivamente en los términos φρόνησις y ἐπιστήμη, «saber qué hacer» y «saber»; la σοφία es la ἐπιστήμη remitida a su principio último como también es la φρόνησις remitida a su principio último. De suyo ni σοφία ni θεωρία están de uno u otro lado de la oposición entre φρόνησις y ἐπιστήμη, pero no es menos cierto que Aristóteles, aun pensando precisamente esto, lo piensa tomando más bien la ἐπιστήμη como punto de partida para la noción de σοφία o de θεωρία.

Por otra parte, lo que más arriba (en último lugar en 5.6) dijimos de la ἐπαγωγή, de la imposibilidad de derivar *lo que* es a partir de aquello en lo que consiste ser, se traduce ahora en que la referencia a la σοφία no elimina en modo alguno el carácter primario e irreductible de la φρόνησις; el «saber qué hacer» no es algo que pudiera derivarse a partir de...; la distancia que la θεωρία es lo es con respecto a algo que *no* es generado, producido o derivado desde algo que se manifestase en esa distancia.

6

La filosofía helenística

6.1. La Estoa

Escuela así llamada porque su primitivo lugar de reunión (en Atenas, a partir de 300 a. de C.) era la στοὰ ποικίλη («pórtico cubierto de pinturas»). Su fundador fue *Zenón* de Citio (Chipre), pero su máxima figura es *Crisipo* de Solos (siglo III a. de C.). En los siglos siguientes hay figuras que, sin ser puramente estoicas, dependen fundamentalmente de la Estoa: *Panecio* de Rodas (185-aprox. 100), *Posidonio* de Apamea (135-51); en Roma, *Séneca* (siglo I d. de C.), *Epicteto* (siglos I-II), *Marco Aurelio* (siglo II).

Los estoicos dividen la filosofía en tres partes: lógica (del conocimiento y de la ciencia), física (del mundo y de las cosas) y moral (que trata de guiar la conducta). Comparando la filosofía a un ser vivo, dicen que la moral es como el alma, ya que todo conocimiento sólo tiene sentido por cuanto es necesario para guiar la conducta, para la virtud, que es lo mismo que la felicidad y lo mismo que la sabiduría (σοφία).

Se observará que hasta ahora no hemos empleado nunca los conceptos contrapuestos de «espíritu» y «materia», de tanto uso en la literatura filosófica desde la Edad Media, y que tampoco hemos empleado «materia» y «forma» —como es habitual— para traducir ὕλη y μορφή. Ahora empezará a verse el porqué de estas precauciones.

Las palabras latinas *spiritus* y *materia* empiezan a utilizarse en filosofía precisamente para traducir términos estoicos y por escritores influidos por la Estoa; cierto que la palabra griega que se traduce por *materia* es ὕλη, pero vamos a ver que no tiene el mismo sentido que en Aristóteles:

Para los estoicos, la ὕλη es lo inerte eterno, de lo cual y en lo cual un principio activo, un principio de movimiento, «hace» todo el acontecer (por tanto, el orden y la configuración) del mundo. Este principio activo, que es inmanente al mundo, es lo que los estoicos llaman πνεῦμα, que significa «soplo», y «soplo» en latín se dice *spiritus*. El πνεῦμα penetra la materia y actúa sobre ella, produciendo el movimiento y la configuración. Por tanto:

a) La ὕλη estoica no es cualificación (= en cierto modo determinación), como era la ὕλη de Aristóteles, sino que es lo en sí neutro.

b) La materia y el espíritu parecen ser concebidos en la Estoa como dos elementos ónticos y ónticamente distintos. Cada uno de ellos es *cuerpo;* el espíritu es ligero y móvil, la materia es pesada e inerte. Cierto que el espíritu penetra totalmente la materia, pero es que los estoicos admiten la noción de una «mezcla total», es decir: de una mezcla en la que están presentes ambos componentes por muy pequeña que sea la «porción» que consideremos; admiten una especie de «penetrabilidad» recíproca de los cuerpos, incluso de cuerpos de muy distintas dimensiones: una gota de vino puede «mezclarse totalmente» con el mar.

Kant (probablemente sin pensar en la historia de la filosofía) bromeó con la idea de alguien que cree poder pensar el espíritu a base de imaginar una materia infinitamente sutil. Si se tiene en cuenta que Kant no distinguiría entre «materia» y «cuerpo», se comprueba que podría encontrar motivos para su broma en el mismo origen histórico de la distinción entre «materia» y «espíritu». En el caso de los estoicos, ellos mismos dicen que el espíritu es no, desde luego, materia, pero sí cuerpo. En el curso posterior de la historia de la filosofía, aun definiéndose el espíritu como «no materia» y «no cuerpo», podrá ocurrir que, por el simple hecho de considerar el espíritu como «ente» y la materia también como «ente», de decir «materia y espíritu» y definir el espíritu como «lo que no depende de la materia», y por otro lado admitir que actúa sobre la materia y se relaciona con ella, subyazga una ontología común, en virtud de la cual podría ocurrir que el que los estoicos digan que es cuerpo y otros que no lo es sea sólo una cuestión de palabras. De hecho será como *espíritu* (y, por supuesto, negando que sea cuerpo) como la Edad Media entenderá la οὐσία ἄνευ τῆς ὕλης, la «presencia sin la ὕλη», de Aristóteles.

Al πνεῦμα los estoicos le llaman πῦρ («fuego»), λόγος (traducido al latín por *ratio),* φύσις (lat. *natura),* νόμος (lat. *lex naturalis),* εἱμαρμένη (lat. *fatum:* «hado»; la expresión griega es abreviación de ἡ εἱμαρμένη μοῖρα, que es una fórmula redundante para μοῖρα). Este λόγος es siempre el mismo, y por su presencia hay siempre en lo ente los gérmenes (λόγοι σπερματικοί, lat. *rationes seminales)* de todo lo que ha de acontecer. Como es siempre el mismo, y el mundo es eterno, no tiene más remedio que repetirse; los estoicos, que (como se ve por las palabras citadas: λόγος, φύσις, νόμος, πῦρ) pretenden apoyarse en Heráclito, nos dan una interpretación óntica del «camino arriba abajo»; para ellos se trata de un ciclo cósmico, de duración determinada (y esta duración es el αἰών, el «año cósmico»), al final del cual todo vuelve a em-

pezar, se darán de nuevo Sócrates y Platón, etc.; el final de cada ciclo es la consunción por el fuego (ἐκπύρωσις), que da paso a la restauración o repetición de todo (ἀποκατάστασις τοῦ παντός).

También el alma del hombre es llamada πνεῦμα. La muerte es la separación del alma y el cuerpo, lo cual indica (como apunta Crisipo) que también el alma es cuerpo, porque, si no, no podría «separarse». Precisando más, los estoicos distinguen, al hablar del hombre, entre: 1) φύσις, la naturaleza física, incluyendo la vida vegetativa, el crecimiento; 2) ψυχή (lat. *anima),* que corresponde a la vida sensitiva; 3) λόγος = ἡγεμονικόν (= lo que rige, lo que tiene el mando). Pero el término ψυχή puede referirse no sólo a 2, sino también a 3, o al conjunto de ambos o de los tres en sus relaciones entre sí. A 2 se le llama πνευμάτιον, pero 3 es lo que es propia y puramente πνεῦμα, y de ello es de lo que dicen sin vacilaciones que sobrevive a la muerte, pero sobrevive en cuanto que es uno con el πνεῦμα del mundo; por tanto, no hay inmortalidad individual, al menos no la hay en los estoicos propiamente dichos (de los autores que hemos citado, afirman la inmortalidad individual Posidonio y Séneca).

¿Hay algo a lo que la Estoa reconozca expresamente un carácter *no* corpóreo? Si, pero precisamente algo que no es cuerpo en la medida en que *realmente* no *es.* Aquí vamos a encontrar por primera vez la noción de lo que en la filosofía medieval será *ens rationis* («ente de razón», en oposición a *ens reale); ens rationis* es lo que más tarde será definido como el tema de la lógica, de la que entre los estoicos se ocupó fundamentalmente Crisipo, si bien hay que advertir que lo que estamos llamando «lógica» es sólo una parte de lo que los estoicos llamaban así en su conocida división de la filosofía en tres partes. La determinación que vamos a exponer del tema de la lógica se encuentra en los estoicos, aunque ellos no le llamen «lógica» solamente a eso.

En el *decir* (λέγειν) distinguimos:

— Lo significante (τὰ σημαίνοντα), que son los sonidos, por lo tanto fenómenos corpóreos.

— Lo significado (τὰ σημαινόμενα), que no es la.cosa real misma, ni siquiera el proceso mental (digamos: psicológico). ¿Qué es entonces?:

Pongamos que digo «Pedro es listo»; consideremos:

a) Los sonidos, que son percibidos incluso por el que no entiende la lengua.

b) Una cosa, un cuerpo, Pedro, que tiene la propiedad, igualmente corpórea (= realmente ente), de ser listo. Para percibir esto no es preciso haber oído «Pedro es listo» ni siquiera entender la lengua; por tanto, esto (la cosa real en sí misma) no es lo significado en cuanto tal en

el decir, aun en el caso de que de hecho lo significado en un decir concuerde con la cosa misma.

c) Un proceso –digamos psicológico– que tiene lugar en mi, que para los estoicos es igualmente corpóreo, consistente en que yo conozco que Pedro es listo, doy mi asentimiento a esa representación y decido decir «Pedro es listo». Pero ese proceso en mi no lo percibe el que me oye, aunque entienda perfectamente mi lengua, mientras que el significado de la expresión sí lo percibe; además, el que el proceso en mí pueda tener lugar de varias maneras no afecta al significado de la expresión. Por tanto, tampoco ese proceso es lo significado en cuanto tal.

d) La proposición «Pedro es listo», que puede ser, por ejemplo, premisa o conclusión de una argumentación, o parte de una proposición hipotética; esto no es la cosa en sí misma, ni una propiedad de la cosa en sí misma; es percibido por el que oye y entiende la lengua, y sólo por él. Esto es lo significado en cuanto significado, y no es nada corpóreo porque no es –digamos– nada real. A esto le llaman los estoicos λεκτόν (adjetivo verbal de λέγειν), que puede traducirse por «decible» o «dicho», «significable» o «significado»; el λεκτόν es, por así decir, el *sentido* de una expresión.

Una proposición (ἀξίωμα) es un λεκτόν al que puede convenir la calificación de «verdadero» o «falso» (y entonces, necesariamente, ha de convenirle una de esas dos calificaciones y sólo una). Lo definitorio de la proposición es que establezca un *hecho*, es decir: algo que se da (o que no se da) en la cosa, en lo ente. Esta es la única condición que los estoicos exigen de una «proposición» en su lógica; por lo demás, se desentienden de la estructura interna de la proposición, que tanto importaba a Aristóteles. Es que hablar de «proposición» (ἀξίωμα) en la Estoa y a la vez de «proposición» (λόγος ἀποφαντικός) en Aristóteles es casi jugar con las palabras, lo mismo que hablar de la lógica de la Estoa y a la vez de la «lógica» de Aristóteles; porque lo que entonces se menciona de la Estoa y lo que –bajo los mismos nombres– se menciona de Aristóteles son cosas abismalmente distintas. En Aristóteles no hay λόγος ἀποφαντικός simplemente porque se formule un «hecho»; es preciso que se ponga de manifiesto de algún modo el *ser* de algo. La noción de la lógica como estudio regulativo de la forma del razonamiento que nos permite obtener tesis de hecho válidas, cuadra bastante bien con la lógica estoica, pero es totalmente inadecuada para la «lógica» de Aristóteles, quien –él mismo– tampoco pensó nunca en la «lógica» como ὄργανον. Sin embargo, el espíritu de ese sistema de doctrinas estoicas al que –por abreviar– estamos llamando «lógica estoica» influyó inmediatamente en la interpretación de la «lógica» de Aristóteles, en par-

ticular de su sentido general y fundamental, y esta influencia se ejerció incluso entre los comentadores sistemáticos de Aristóteles.

Los «silogismos» de los estoicos no parten como los de Aristóteles de dependencias entre determinaciones, sino de conexiones entre hechos, es decir: entre proposiciones (entendiendo «proposición» en sentido estoico). En los esquemas estoicos de argumentación, las variables (A, B, etc.; los estoicos emplean números ordinales, nosotros vamos a emplear letras) representan hechos (es decir: proposiciones en el sentido dicho), no términos (es decir: nociones, determinaciones). Crisipo establece que todas las formas posibles de argumentación se pueden demostrar a partir de solamente estas cinco:

(1) Si A, B; A; luego B.
(2) Si A, B; no B; luego no A.
(3) No a la vez A y B; A; luego no B.
(4) O A o B; A luego no B.
(5) O A o B; no B; luego A.

(1) y (2) constituyen lo que luego se llamará «silogismo condicional»; (4) y (5) lo que luego se llamará «silogismo disyuntivo». No sabemos a ciencia cierta de qué modo repartía Crisipo el campo entre las diversas conexiones que figuran en la primera premisa, porque —por ejemplo— lo mismo da decir «si A, B» que «no a la vez A y no-B»; nuestra información sobre el sistema lógico de Crisipo es deficiente, pero el sistema parece haber sido convincente y completo.

Esta concepción de la lógica enlaza con dos cosas que no son «lógica»:

1. Una concepción *determinista* en la «física» (en sentido estoico): para que conexiones entre hechos puedan fundamentar una demostración rigurosa, es preciso que los hechos estén determinados necesariamente; y, en efecto, el λόγος estoico ya no es *el ser,* sino la ley necesaria de la totalidad del acontecer óntico.

2. Una concepción del conocimiento que hace consistir éste en lo siguiente:

Ciertos hechos que se producen en mí conciertan (incluida la posibilidad de que no concierten) con hechos que se producen en otra parte. Esos hechos que se producen en mí son las φαντασίαι («imágenes», traduciremos por «representaciones»), que son —o deben ser— como imagen impresa del hecho en sí. Ciertamente no toda representación que se produce en mí es ya un conocimiento, algo que pueda servir como *criterio* (κριτήριον: aquello con lo cual se juzga, se discierne; κρίνειν: «juzgar», «discernir»), porque no toda representación está acompañada de la afirmación de su verdad («verdad» es aquí concordancia con el he-

cho); es preciso otro elemento, que no añade ni quita nada al contenido de la representación y que los estoicos designan con el verbo καταλαμβάνειν, que significa «apoderarse de» y que puede entenderse aquí de dos maneras, las dos estoicas:

— que la representación en cuestión «se apodera» de mí, se impone, no deja lugar a duda, y

— que yo capto, me apropio, asimilo la representación, me doy cuenta, me percato.

En todo caso hay aquí algo de importancia histórica: por primera vez se explica el conocimiento empleando términos que significan «coger» (λαμβάνειν); en adelante vamos a estar continuamente oyendo hablar de con-cipere, con-ceptus *(capio:* «coger»), aprehender, comprender, etc.

Por otra parte, la φαντασία (incluso la φαντασία καταληπτική, es decir: aquella en la que hay ese «apoderarse de») es siempre de algo singular, de un hecho; lo universal es sólo un arreglo posterior; no un conocimiento de distinta naturaleza e irreductible a la φαντασία, sino un arreglo hecho sobre las mismas φαντασίαι. Esto influye en la posterior interpretación de Aristóteles (cf. lo dicho sobre la supuesta «abstracción» aristotélica en 5.4.2).

Los estoicos reconocen que hay nociones (es decir: «universales») cuya formación es natural, o sea: que se forman como por sí mismas en nosotros; pero, salvo la diferencia entre lo «natural» y lo «artificial», estas nociones se forman igual que las otras; una vez formadas (lo cual parece ser una especie de «madurez» o «uso de razón» en el hombre), se presuponen en todo conocimiento; las llaman κοιναὶ ἔννοιαι *(notiones communes).*

Vamos a ver ahora en qué consiste la moral de la Estoa. Recordemos por un momento la αὐτάρκεια de los cínicos (cf. 4.7). También los estoicos hacen consistir la virtud y la sabiduría en una especie de libertad; esta libertad la hacen consistir en ausencia de determinación receptiva, de πάθος («afecto»; de la raíz de πάσχειν: «padecer», «ser afectado»; escol.: «pasión»; πάθη son, por ejemplo, placer, dolor, deseo, temor); «ausencia de πάθος» se dice en griego ἀπάθεια (digamos «impasibilidad»). Pero para los estoicos —y no para los cínicos— esa noción de libertad tiene el siguiente carácter:

Todo el acontecer del mundo está rigurosamente determinado. La libertad no es, pues, arbitrio, sino aceptación; la sabiduría consiste en «vivir conforme a la naturaleza», y «naturaleza» (φύσις) significa aquí la ley del acontecer; pero ese acontecer no es otra cosa que lo empíricamente investigable, el encadenamiento de los hechos; por tanto, ese

«conforme a la φύσις» no es otra cosa que «con arreglo al conocimiento de las cosas»; la virtud consiste en una íntima vinculación con el mundo, en integrarlo todo en nuestra vida, en una οἰκείωσις (οἰκεῖος = «propio», «familiar»).

Así podemos comprender por qué los estoicos justificaban todo conocimiento por su importancia para conducir la vida. En efecto, placer, dolor, deseo, temor, etc., son sencillamente ignorancia; en realidad no hay «bien» ni «mal» en lo que nos ocurre (por tanto, no hay «deseable» y «temible», «agradable» y «desagradable»), porque todo lo que ocurre es sencillamente lo que *tiene que* ocurrir. El conocimiento nos permite extinguir la ilusión del placer y el dolor, porque, conforme ensanchamos nuestro horizonte de conocimiento por encima de las fronteras de lo inmediato, comprendemos que no hay para nosotros «mejor» ni «peor».

Si a los cínicos el principio de la independencia les llevaba a un desprecio chillón de las convenciones, a los estoicos, dado que en ellos ese principio es un principio de aceptación, les lleva a tratar de vivir con dignidad aquella vida que de hecho viven como hombres de mundo; los estoicos son generalmente hombres «capaces» e «integrados», no rebeldes ni solitarios.

El concepto de la ley del mundo y de la οἰκείωσις tiene un sentido universalista; el mundo es la totalidad de las cosas y de los hombres, por encima de toda frontera. La Estoa es la primera escuela filosófica que piensa en una especie de «derecho natural» y en una solidaridad de todos los hombres, sin excluir ni a los bárbaros, ni a los esclavos, ni a las mujeres, ni a los niños.

6.2. El epicureísmo

Epicuro de Samos (siglos IV-III a. de C.) enseñó en Atenas en un jardín que adquirió. Por eso a esta escuela se le llama también «el Jardín» (κῆπος). En Roma: *Lucrecio* (siglo I a. de C.), autor del poema «De rerum natura».

Lo mismo que los estoicos, los epicúreos subordinan todo a la moral, es decir: a la búsqueda de la felicidad; también ellos dividen la filosofía en lógica (a la que llaman «canónica», de κανών: «regla»), física y ética.

De lo que se ocupa la «canónica» es del «criterio» de la verdad, problema ya mencionado a propósito de la Estoa; es el problema de cómo podemos juzgar que algo es verdad. Para los epicúreos, el conocimiento consiste en imágenes (εἴδωλα) en nosotros, que reproducen las cosas y proceden de las cosas mismas; se trata de la sensación; todo lo que no es inmediatamente sensación sólo es verdadero en cuanto que procede de la sensación y es confirmado por la sensación.

Por lo que se refiere a la física, pretenden renovar el atomismo de Demócrito. Consideran el alma también como cuerpo, formado de átomos «más finos». Combaten el determinismo estoico, convirtiendo (gratuitamente, desde el punto de vista histórico) la noción democrítea del αὐτόματον en la afirmación del azar, del acaso (τύχη, *casus)* como principio de la disposición del mundo, mejor dicho: de los infinitos mundos, exteriores unos a otros. En efecto, toda la disposición de los mundos, consistente en el movimiento y el agrupamiento de los átomos, arranca —según Epicuro y su escuela— de un acontecimiento puramente casual, no sometido a necesidad alguna; este acontecimiento es una desviación (παρέγκλισις, *declinatio* o *clinamen)* de los átomos respecto a su trayectoria rectilínea en el vacío, desviación que los llevó a chocar unos con otros y, por tanto, a entrar en complejos movimientos y disposiciones que constituyen la infinidad de los mundos.

Hacen consistir la felicidad, que es lo que se busca, en el placer (ἡδονή) y, por tanto, la norma moral es para ellos la norma del mayor

placer. Pero no se ha de pensar por ello que su ética es en la práctica muy diferente de otras más «ascéticas»; no lo es, en primer lugar, porque Epicuro reconoce que el principio del placer en general exige restricciones al placer de este o aquel momento; y, sobre todo, porque Epicuro hace consistir el verdadero placer no en la satisfacción, que es un movimiento, sino en un estado: la ἀταραξία («ausencia de perturbación»), concepto que no parece del todo ajeno a la ἀπάθεια estoica. El placer es, pues, para los epicúreos (en oposición a los cirenaicos): *a)* algo negativo, mera «ausencia de...»; *b)* no movimiento, sino reposo; *c)* no «del momento».

6.3. El escepticismo

La palabra σκέψις significa: observación, examen. Aquí designa una postura «crítica» (de κρίνειν: «juzgar», «discernir») respecto a todo criterio dado de conocimiento o de conducta.

Esto supone varias cosas. Por de pronto supone la centralidad del problema del «criterio» (centralidad que ya hemos encontrado en la Estoa y el epicureísmo), esto es: del problema de cómo —bajo qué condiciones— y por qué podemos afirmar que algo es verdad. Lo cual supone a su vez una noción del conocimiento que pone por una parte «las cosas» y por otra el conocimiento, de modo que se plantea la cuestión de cómo sabemos que el conocimiento concierta con la cosa (o —lo que es lo mismo— que en tal o cual caso no concierta). Plantear este problema es ya darle una respuesta «escéptica», porque, si el conocimiento es una adecuación entre dos términos, uno de los cuales es precisamente el conocimiento, entonces éste siempre seguirá siendo uno de los dos términos, y nunca podrá comprobar su adecuación con el otro; en otras palabras: ningún criterio de verdad será demostrable, porque, para demostrarlo, tendríamos que poder comparar el término «representación» con el término «cosa»; para ello tendríamos que conocer ambos, es decir: tener ambos en la representación, y entonces estamos dentro de uno de los dos términos, comparamos representación con representación, no representación con cosa. Por tanto, la última palabra ante el problema del criterio es que no hay criterio válido.

No hay criterio válido; la actitud del *sabio* es la ἐποχή, esto es: la *abstención* de todo juicio. Esta es la doctrina fundamental de los escépticos. Del escepticismo sabemos sobre todo por los escritos de un escéptico de los siglos I-II d. de C., *Sexto Empírico;* pero todas las fuentes, incluido el propio Sexto, coinciden en mencionar como fundador del escepticismo a *Pirrón* de Élide, que murió en 260 a. de C.

Insistamos sobre algunos aspectos de la posición escéptica:

a) La ἐποχή constituye una respuesta a la cuestión de en qué consiste la *sabiduría = virtud = felicidad,* que es la misma cuestión que hemos encontrado como fundamental en la Estoa y el Jardín.

b) Por lo mismo, la ἐποχή no es una actitud «teórica», sino una actitud total del ser humano, una especie de principio ético; así entendida, la ἐποχή expresa de un modo radical lo que es común a la ἀπάθεια estoica y la ἀταραξία epicúrea.

c) La ἐποχή no es la *tesis* de que «no es posible alcanzar la verdad». Si todo es falso, también es falso que todo es falso. Los escépticos no hacen suya ninguna tesis, ni siquiera la de que esto y aquello, y en general todo, es falso.

d) La ἐποχή no es «duda», porque el dudar admite, e incluso supone, la posibilidad de una decisión fundada, mientras que la ἐποχή es una renuncia absoluta a la decisión, es en cierto modo certeza, que es lo contrario de duda.

6.4. La Academia

Ya sabemos que a Platón sucedió en la dirección de la Academia Espeusipo. A éste siguieron, por orden cronológico, Jenócrates, Polemón y Crates de Atenas. Sin que se rompa la continuidad por así decir «institucional», empezará hacia el 260 a. de C. lo que se suele llamar la «Academia Media», considerada como próxima al escepticismo y de la que, en orden cronológico, es primer representante Arcesilao de Pitana (muerto en el 240 a. de C.), mientras que especialmente conocido como vocero de un escepticismo más radical es Carnéades (muerto en el 137-135 a. de C.). La Academia fue físicamente destruida (con los textos que allí se conservaban) cuando la toma de Atenas por Sila, en el 86 a. de C. A partir de esta fecha y para unos años más se habla de una «Academia Nueva» (Antíoco de Ascalón, aprox. hasta el 68 a. de C.), de nuevo «dogmática». El platonismo ulterior («platonismo medio», «neoplatonismo») ya no está vinculado a la Academia, si bien el neoplatonismo llegará a instalarse también en ella a comienzos del siglo V d. de C. En el 529 ordenó el emperador Justiniano, en nombre de la unidad cristiana de su Imperio, el cierre de la Academia y el final de toda enseñanza filosófica en Atenas.

6.5. El perípato

El primer «escolarca» del Liceo, a la muerte de Aristóteles, fue Teofrasto de Ereso; le sucedió Estratón de Lámpsaco. El décimo escolarca, Andrónico de Rodas (siglo I a. de C.), merece especial mención como editor del «corpus aristotelicum».

Peripatéticos importantes de los primeros tiempos (siglos IV-III a. de C.) son Eudemo de Rodas y Aristóxeno de Tarento, este último teórico de la música influido por el pitagorismo.

Alejandro de Afrodisíade (siglos I-II d. de C.) es autor de una particular interpretación de la doctrina aristotélica del νοῦς. El problema es en qué modo el νοῦς pertenece al hombre; Alejandro lo resuelve así:

1. El νοῦς agente no pertenece en modo alguno al hombre, «no es parte ni capacidad alguna de nuestra alma». Es separado, inmortal y es «el dios» de que habla Aristóteles o, si se prefiere, es Dios.

2. Al hombre pertenece el νοῦς al que Alejandro coloca los calificativos de φυσικός y ὑλικός (de φύσις y ὕλη respectivamente), que es la pura capacidad y pretende ser el aristotélico «νοῦς capaz de llegar a ser todo». Este nace y muere como nace y muere el hombre mismo.

3. Entonces lo que tiene lugar en nosotros cuando efectivamente pensamos no es ni el νοῦς agente, que tiene lugar pensemos o no y totalmente aparte de nosotros, ni tampoco la mera capacidad constitucional del hombre (el νοῦς ὑλικός), sino una tercera cosa, a saber: aquello que es producido, a partir de esa capacidad, por obra del νοῦς agente; por tanto, algo que es producido desde fuera («que viene de fuera»: θύραθεν). A este tercero le llama Alejandro νοῦς ἐπίκτητος, que es algo así como «νοῦς adquirido» (escol.: *intellectus adeptus).*

Aristóteles pensaba que *lo ente* es, ante todo, la cosa concreta, pero que su *ser* consiste en el εἶδος, por lo tanto que el εἶδος es «anterior en cuanto al ser». Alejandro parece prescindir de esto último y quedarse simplemente en la prioridad de la cosa concreta.

Finalmente, es de Alejandro de quien arranca el uso de la palabra ὄργανον («instrumento») para designar la disciplina de la que presuntamente trata el conjunto de obras de Aristóteles hoy designado así, y también es de Alejandro la palabra λογική («lógica») para designar esa misma disciplina.

6.6. Religión y filosofía

6.6.1. La noción de «religión»

Cuando, hablando de Platón, exponíamos cómo la ἀκρίβεια que es la ἀρετή sólo se alcanza en la pérdida de consistencia de cada contenido, poníamos en guardia frente a la tentación de interpretar esto desde Kant o Fichte, insistiendo en que en Platón hay justamente todo lo contrario de un principio general de reductibilidad de los contenidos. Para Platón, decíamos, es esencial el que las cosas en el punto de partida son consistentes y sólo en cada caso en el intento de fijar esa consistencia ocurre que la misma se escapa. En moderno, decíamos también, esa pérdida de consistencia de los contenidos tiene el carácter de autocerteza y autoafirmación (no de Fulano o de Zutano, sino del discurriente del discurrir válido en cuanto tal), mientras que aquella pérdida de consistencia que encontramos en Platón es literalmente pérdida, esto es, desarraigo, vértigo, miseria (cf. en especial 4.3 a propósito de ἔρως como aquello que nos traslada del modo de presencia banal, aproblemáticamente tematizable, al modo de presencia del εἶδος, consistente en rehuir la tematización).

Quizá podamos introducirnos en la situación helenística presentándola de entrada como un intermedio entre la griega (ejemplificada aquí en Platón) y la moderna. En el helenismo la inconsistencia de los contenidos o de las cosas no tiene ciertamente el carácter de autoafirmación y autocerteza, no es, pues, «mi» operación o «mi» postulada independencia frente a..., etc. Pero hay ya, en el helenismo, una inconsistencia de las cosas establecida de manera general y como principio; y, por eso, la pérdida de consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo, porque no es pérdida de la consistencia de lo consistente, sino remisión de lo inconsistente a lo consistente; frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la *salvación* en algo otro, hay «remedio» frente a la «miseria». La afirmación de un consistente situado «más allá» no es sino la otra cara del hecho de que la inconsistencia de las cosas

no es ya experimentada como pérdida de una consistencia que éstas, en principio, tienen, sino que es asumida de manera general. Por eso mismo, esa referencia a algo «más allá» tiene a la vez el carácter de la unificación y uniformización. Si la palabra «dios» significa la presencia que no se deja reducir a nada, entonces el que para un griego de la época propiamente griega por todas partes hubiese dioses y/o todo estuviese lleno de dioses significa lo que acabamos de llamar y ya anteriormente habíamos llamado la originaria consistencia de las cosas, en ningún modo reñida —más bien todo lo contrario— con que a esa consistencia le sea inherente el substraerse, el rehuir todo intento de tematización. Correspondientemente, el que la inconsistencia no sea ya la pérdida de una verdadera consistencia como el substraerse propio de ésta, sino que sea una especie de principio general y situación dada, eso, situación helenística, es significado por la (tendencia a la) remisión a un Dios único. «Dios» significa que los dioses han huido. Y el carácter de correlato transcendente a la inconsistencia general de todo lo finito y determinado, de las cosas en general, hace que ese Dios único tienda a ser pensado como infinito. Se está produciendo el viraje que estriba en que ahora lo «infinito» sea lo afirmado, lo que se supone consistente, y lo finito en cambio lo inconsistente, mientras que en Grecia «infinito» quería decir algo así como «no ente» y «finito» algo así como «ente», porque el ser era el límite.

Si la mencionada «salvación» ha de residir, pues, en la remisión a algo «otro» frente a la inconsistencia de «esto», entonces habrá de residir en algo distinto y especial, diferenciado de lo profano. Los dioses ya no están; «Dios» significa, como hemos dicho, la ausencia de lo divino en general. Que lo divino está ausente quiere decir que sólo se puede hacer alusión a ello mediante operaciones específicas, distintas de la vida laica: acciones *ad hoc* (esto es, culto), de las que forman parte creencias, una comunidad también *ad hoc,* etc.

Todo lo que acabamos de exponer como característico de la época helenística en contraposición a la griega (el concepto de salvación, el culto, la creencia, la comunidad de adeptos, etc.) constituye el concepto de «religión». Este concepto, pues, no debe ser aplicado a cosas de la Grecia propiamente dicha (cf. la delimitación en 1). No se debe, por ejemplo, decir que los griegos «creían en» sus dioses, pues faltan allí por completo los presupuestos para que pueda haber una «creencia» o «fe».

Es el rasgo «religioso» (en el sentido que hemos dado a esta palabra) que el pensamiento y el mundo helenísticos en sí mismos tienen lo que motiva la masiva incorporación de elementos de «cultos» y «creencias» muy diversas al acervo de la «cultura» helenística. Incluso el cos-

mopolitismo del hombre helenístico, que facilita el contacto con esos elementos, es también resultante de la general inconsistencia de las cosas, esto es, de la general falta de arraigo en ellas. No es en absoluto que el rasgo religioso sea una consecuencia del contacto con esas doctrinas y cultos. Más aún: eso que el hombre helenístico encuentra, lo encuentra porque es lo que él busca, no porque lo haya en las cosas pre- o extrahelenísticas (inclusive griegas) en las que lo encuentra, tomadas éstas «en sí mismas».

6.6.2. Religión y platonismo

Debemos ahora remitir a lo que en 4, y especialmente en 4.6, dijimos sobre la recepción de Platón constitutiva del «platonismo». Dijimos que la recepción convierte en exclusivo el primer momento, el positivo, de los dos que reconocimos en la problemática del εἶδος, asumiendo, pues, que el εἶδος es y que precisamente él es *lo* ente. De ello resultaba el que, aquello que en 4.3 definíamos como el «mito» en el peculiar sentido en que Platón hace uso de él, sea recibido por los «platónicos» como doctrina; con todas las dificultades que ello comporta, pues, ciertamente, no se acaba jamás de discutir cuál puede ser el exacto sentido que, tomadas (ya directamente, ya en clave) como enunciados doctrinales, tengan las frases del *Timeo* sobre la relación entre el artesano, las ideas y aquello otro por lo que la operación del artesano está limitada. En todo caso, lo que en 4 hemos llamado la «topología», los viajes del alma, etc. es asumido ahora como doctrina y atribuido como tal a Platón.

Las mencionadas diferencias entre Platón y el platonismo son en parte de la índole normal de las diferencias entre un gran pensador y sus epígonos. Pero no cabe duda de que responden también a la descrita pretensión «religiosa» de la época que sigue al final de la Grecia antigua: la topología expresa la inconsistencia de «esto» contraponiéndole la consistencia de lo de «allá» y con ello los viajes del alma son una historia de caída y salvación. Este tipo de cuestiones importa mucho en la época, mientras que la filosofía propiamente dicha de Platón es desconocida. El llamado «platonismo medio» (por ejemplo: Plutarco de Queronea, siglo I-II d. de C.) pertenece a este «platonismo» de intención religiosa. Los elementos doctrinales son en todo caso de procedencia mucho más diversa que lo que la denominación «platonismo» (aun entendida a través de lo dicho sobre la recepción de Platón) podria hacer pensar. Esta última matización nos autoriza para citar en la misma secuen-

cia al «neopitagórico» Numenio de Apamea (siglo II d. de C.). Los rasgos generales que hemos establecido para el «platonismo» (tanto en lo que se refiere a recepción de Platón como a carácter religioso) valen en principio también para el neoplatonismo, pero la mayor importancia filosófica de Plotino y la peculiar influencia histórica de Proclo obligan a hacer con el neoplatonismo capítulo aparte.

6.6.3. Filón

En el Bajo Egipto, por el siglo III a. de C., se había traducido al griego el *Pentateuco,* y durante los dos siglos siguientes se tradujeron los demás libros de la Biblia; bien entendido que el ciclo de escritos que los cristianos llamarán «Antiguo Testamento» no está todavía cerrado en el momento en que se empieza la traducción al griego; algunos incluso están escritos originalmente en esta lengua. La mencionada versión griega alejandrina de la Biblia es la célebre versión de los «Setenta». La lengua griega estaba ya tan trabajada filosóficamente que era imposible que una traducción al griego de un texto de tema algo relacionado con la filosofía fuese lo que es cualquier traducción (aunque tampoco esto último sea cosa inocente). Lo que hay es una helenistización sistemática de la Biblia; helenistización que, ciertamente, tampoco es en sí misma obra de los traductores, sino que estaba en el ambiente.

Filón (que vivió desde 15/10 a. de C. hasta después de 41 d. de C.) era judío de Alejandría; su lengua es el griego y su pertenencia cultural el helenismo.

Se nos ha conservado cierto número de obras «filosóficas» (es decir: no de tema bíblico) de Filón. Estas obras nos revelan un rasgo importante de carácter negativo: que Filón no tenía una filosofía ni se consideraba un filósofo, en el sentido técnico que las palabras «filosofía» y «filósofo» podían tener entonces. En efecto, esas obras parecen, ante todo, un esfuerzo por poner a prueba la propia comprensión de la filosofía que Filón podía conocer, exponiéndola sin comprometerse con ella; Filón recoge doctrinas de las principales escuelas helenísticas, pero no sólo no las hace suyas, sino que a veces salta a la vista que no pueden ser suyas.

Donde Filón expone verdaderamente aquello que hace suyo es en sus explicaciones de la Biblia. Se compone este material literario de tres conjuntos de tratados, conocidos respectivamente por «Explicación de la Ley», «Alegoría de las Leyes» y «Cuestiones». Los tres son comentarios al *Pentateuco.*

Los tratados del primer grupo («Explicación de la Ley») son, efectivamente, explicaciones, es decir: siguen aquello que explican, pero lo explican a base de conceptos y conocimientos helenísticos. Así, el relato de la Creación en el *Génesis* (I, 1-II, 4) no lo refiere Filón al mundo sensible, sino al mundo inteligible; los siete «días» significan un orden, pero no una sucesión en el tiempo; en esto se incluye el primero de los dos relatos de la creación del hombre (que está incluido en los versículos citados); en cambio, el segundo relato de la creación del hombre (*Gen.* II, 7 y sig.) se refiere ya al hombre sensible. En los patriarcas ve Filón la «ley viviente» (νόμος ἔμψυχος); sus vidas aparecen en la Biblia como anteriores a la formulación expresa de las leyes: «la ley» es anterior a «las leyes escritas».

El segundo de los tres grupos de tratados que hemos mencionado, la «Alegoría de las Leyes», ya no es propiamente una explicación de lo que la Biblia dice, sino, partiendo siempre de algún pasaje bíblico, la explicación de aquello que la Biblia *no* dice. ¿Qué es eso que la Biblia no dice y que Filón se encarga de poner de manifiesto? Filón admite (y recibe, no inventa en absoluto) una exégesis alegórica de contenido «físico», en la que los elementos del mito pueden representar, por ejemplo, los cuatro elementos, o los astros, o las partes del universo; admite también (y tampoco crea) una exégesis alegórica de carácter «moral» o antropológico, en la que los elementos del mito pueden —por ejemplo— significar el pensamiento y la sensación. Pero lo que —que sepamos— es propio y característico de Filón es lo que podemos llamar la exégesis «mística»; Filón la presenta como superior a las otras dos, y, aunque no le da un título general, sí emplea la palabra μυστήριον para referirse a lo tratado en ella, y μύστης para designar a los que penetran en su ámbito. De lo que se trata en esta exégesis es, sencillamente, de la salvación, esto es: del camino del hombre hacia Dios; es una exégesis (a diferencia de las otras dos) específicamente teológica, pero sólo en la medida en que es mística, es decir: religiosa en el sentido helenístico. En esta exégesis es donde aparece la doctrina de Filón, que vamos a exponer:

El punto primero y fundamental es la absoluta trascendencia de la causa total del mundo, del «ser verdaderamente ser» (ὂν ὄντως ὄν), de aquel que dice en la Escritura ἐγώ εἰμι ὁ ὤν: «yo soy el que es». Esto quiere decir que Dios no tiene nada que ver con nada de lo que conocemos, con nada conocible, con ninguna determinación. Dios, pues, no es comprensible en modo alguno, es ἀκατάληπτος («incomprensible»). Admitir que Dios puede ser comprendido de algún modo es idolatría, porque es admitir que Dios puede «ser esto» o «ser aquello» como las

estrellas o el mar. El único «conocimiento» de Dios es el conocimiento de la total incognoscibilidad, es la «tiniebla» (γνόφος) en la que entra Moisés en el Sinaí.

Sin embargo, si es incognoscible, ¿por qué tenemos que referirnos a él?, ¿por qué esa noción —la noción de lo incognoscible mismo— es necesaria? Filón dice que, en nuestro conocimiento del mundo, conocemos el rastro de Dios. Hace referencia a los argumentos de procedencia griega en los que, partiendo de la consideración de lo sensible, se llegaba a un «agente» del movimiento (Aristóteles) o a un «autor» del mundo (Platón). En el *Exodo,* Yavé dice a Moisés que no podrá ver su faz, pero sí sus «espaldas» (όπίσθια). ¿Quiere esto decir que conocemos a Dios «por sus obras»?; no exactamente, porque no conocemos a Dios en modo alguno; no conocemos lo incognoscible, pero conocemos que lo incognoscible «rige de antemano», conocemos su ὕπαρξις («nombre de acción» de ὑπάρχειν). No conocemos la οὐσία (= esencia, realidad) divina, pero sí sus δυνάμεις («potencias»). Dios en sí mismo es «indecible» (ἄρρητον); la Biblia lo designa con dos términos que los «Setenta» traducen respectivamente por κύριος y θεός. Filón juega con una pseudoetimología de θεός (θε- sería la raíz de τίθημι: «poner», «establecer») y considera que el nombre θεός corresponde a la «potencia» que produce el mundo, mientras que κύριος («señor») designaría la potencia regia, el gobierno y dominio del mundo; en un orden jerárquico (coincidente a la inversa con el orden en la ascensión del alma hacia Dios), que empieza por la potencia creadora y sigue con la potencia regia, Filón sitúa luego otras tres «potencias»: la benevolencia divina, la potencia que manda hacer lo que se debe y, finalmente, la que prohibe lo que no se debe.

Por primera vez estamos dejando que aparezca en nuestra exposición el término «creación» para designar una producción del mundo; no se vea en ello la presentación *ex abrupto* de un concepto bien conocido y que —precisamente por ser bien conocido— se emplea sin pensarlo demasiado. En el texto griego (en el de Filón y en el de la Biblia alejandrina) «creación» es simplemente γένεσις, es decir: «origen», «nacimiento». Ahora bien, Filón piensa este origen en términos de producción por Dios. Y esta producción no es la del mundo sensible, como era en Platón la producción por el demiurgo; el propio mundo inteligible es una «producción» divina. Pero la γένεσις del mundo inteligible es inmutable y eterna como Dios mismo, es la «palabra» (λόγος) de Dios; Dios es el que dice (ό λέγων) esa palabra. El λόγος es algo así como el pensamiento de Dios, que Filón entiende como: el ámbito (el «lugar»: τόπος) de las ideas; el instrumento (ὄργανον), es decir: aquello *con* lo

cual Dios crea el mundo; el «principio» en el cual tiene lugar la creación; el «día» en el que (*Gen.* II, 4) es hecho el cielo y la tierra; el «sello» (σφραγίς) que imprime a cada cosa el carácter que le es propio (que a A hace «ser A» y a B hace «ser B»), porque es la determinación, el discernimiento, aquello por lo cual esto es esto y aquello es aquello, el τομεύς («cortador»); por lo mismo, es aquello por lo cual esto está ligado a aquello, por cuanto esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, es decir: es el «vínculo» (δεσμός).

¿Qué relación hay entre el λόγος y las δυνάμεις? El λόγος está en cierto modo «por encima» de las potencias, pero no porque sea un grado más alto de *la misma* jerarquía, sino porque, en cuanto es la palabra de Dios, es la manifestación, la presencia, en la cual se hace presente todo lo que *de* Dios es presente; no es el λόγος mismo lo conocible, sino la cognoscibilidad de lo conocible.

La Biblia de los «Setenta» hablaba con bastante frecuencia de «mensajeros» (ἄγγελοι) de Dios; los menciona más frecuentemente que la Biblia hebrea, porque, deseosos de salvaguardar la absoluta trascendencia divina, los «Setenta» atribuyen a veces a un ἄγγελος la presencia que, literalmente, el texto hebreo atribuía a Yavé. Con esto estamos diciendo ya que los «ángeles», tema importante en el pensamiento de Filón, están en el mismo plano que las «potencias». Desde el punto de vista helenístico, la noción de los «ángeles» recoge: *a)* el tema platónico del δαίμων en lectura helenística; *b)* la noción misma de «los dioses» tal como Filón podía entenderla (recuérdese que δαίμων significaba primitivamente «dios»); Filón nos dice que es un error de los hombres el haber adorado a algunos ángeles como dioses; *c)* la pluralidad de las «ideas». Insistamos en este último punto, que es válido tanto para los «ángeles» como para las «potencias»:

Las «potencias» son lo presente en presencia inteligible (lo νοητόν), porque Dios no es presente, ni siquiera para el νοεῖν. El alma que se eleva por encima de lo sensible conoce las «potencias», que son el tema de los «pequeños misterios»; más allá sólo hay un «conocimiento» puramente negativo, un no-conocimiento, en el que consisten los «grandes misterios». Pues bien, los «ángeles» son asimismo lo que *de* Dios se hace presente, y Filón les llama en algún caso «potencias»; también les llama λόγοι (plural de λόγος), mientras que, inversamente, al λόγος le llama ἀρχάγγελος (cf. ἀρχή).

El hombre no es una parte del κόσμος («mundo»), sino que es una cierta imagen del todo, un «microcosmos». Así, el hombre «creado» en el primer relato del *Génesis*, que no es el hombre sensible, sino el hombre inteligible, es imagen y semejanza de Dios y participa, por ello, de

la incognoscibilidad absoluta de Dios. Si el hombre está en lo sensible pero puede elevarse a lo inteligible e incluso penetrar en la «tiniebla», es porque no está confinado en una región determinada, sino que es en cierto modo todo, de arriba a abajo. Y, así, lo que el λόγος es al κόσμος lo es en el hombre el νοῦς al σῶμα («cuerpo»); el νοῦς es en el fondo una cierta presencia del λόγος mismo. El hombre no tiene un particular arquetipo eterno (una «idea»), sino que su arquetipo es el λόγος mismo. El hombre es la unidad de la creación en su aspecto paciente, como Dios lo es en el aspecto agente; el hombre es sólo relación a Dios, y relación en la que lo propio del hombre es *padecer;* el *pecado* es creer que soy yo quien piensa y yo quien siente y yo quien vive, la ausencia del «agradecimiento» en el que todo es reintegrado a Dios; una de las formas de este pecado (la más sutil) es creer que todo lo que tengo es ciertamente de Dios, pero porque yo lo «merezco»; no hay tal «mérito», no porque yo sea un «indigno», sino porque, en el grado supremo de la vida espiritual, no hay «yo...», el hombre no *hace* nada; la autoafirmación del hombre como sujeto forma ya parte del pecado.

6.6.4. El cristianismo

Desde el siglo IV d. de C. un cierto conjunto de escritos habrá quedado canónicamente fijado y vinculado a la denominación, ya producida con anterioridad, de ἡ νέα διαθήκη, generalmente traducida por «el Nuevo Testamento» y que significa algo así como «el nuevo pacto» o «la nueva alianza». El proceso de redacción de esos escritos puede haber empezado a mediados del siglo I d. de C. Sólo una parte relativamente pequeña de ellos (la mayoría de las «epístolas de Pablo», aunque no todas) puede considerarse de autor conocido.

Puede ser accidental el que aquello de lo que aquí se va a tratar aparezca como vinculado precisamente a la historia que se nos cuenta sobre Jesús de Nazareth; pero lo que sí es esencial, como veremos, es que ello esté vinculado a alguna historia; por esto y porque de Jesús de Nazareth no sabemos nada relevante al margen de lo que dicen los mismos escritos canónicos, historiográficamente tenemos que considerar a Jesús no como el «autor» (aunque fuese, desde luego, sin escribir), sino más bien como el *contenido* del cristianismo. Es irrelevante cómo se haya llegado a constituir la historia sobre Jesús o incluso hasta qué punto ocurrió efectivamente en Palestina en la primera mitad del siglo I d. de C. algo que de alguna manera diese pie a ella. En todo caso, si el *contenido*

aparece, no es por algo que ocurrió en tal año en tal sitio y con tal persona; es el destino final de la «religión» como fenómeno específicamente helenístico (cf. 6.6.1) lo que aquí está en juego.

Vimos en qué sentido el fenómeno «religión», propio del helenismo, comporta la general remisión a un consistente situado «más allá», al menos tendencialmente único por cuanto su reconocimiento no es sino el reconocimiento único y por principio de la inconsistencia de todas las cosas, de modo que, por así decir, lo que la noción de Dios expresa no es sino la ausencia consumada de lo divino; no el substraerse o el haberse-siempre-ya-substraído, sino la pura y simple ausencia. Todo esto quedó expuesto en 6.6.1. De ello se sigue, como supuesto constitutivo de la situación helenística a la que pertenece el concepto «religión», el que la situación «natural» del hombre es la de vinculación a lo inconsistente, la de miseria, frente a la cual precisamente debe haber una «salvación». Por eso la salvación debe venir dada por algo «sobrenatural», que tiene, por de pronto, una doble caracterización: por una parte la de tratarse de una «gracia», que no puede en modo alguno ser merecida; por otra parte, Dios, lo transensible consistente, ha de irrumpir de algún modo, y precisamente en relación con el otorgamiento de la mencionada gracia, en el ámbito de lo sensible inconsistente, ha de hacerse contingencia; a ambos aspectos es esencial el carácter de lo absurdo, el que ello no pueda en absoluto ser comprendido; de otro modo no serían precisamente lo que son.

De algún modo los caracteres que acabamos de mencionar se encuentran ya en la asunción helenística de diversos cultos. Así, hay en efecto un ceremonial, un ritual (incluidas eventualmente creencias), y hay, consiguientemente, una comunidad de adeptos, etc. Ahora bien, a esos diversos cultos les es esencial el ser diversos. Ello, por una parte, es muy coherente con el propio carácter de la exigencia esencial de una irrupción sobrenatural en lo sensible; pues ésta, si es sensible y además sobrenatural, ha de tener el aspecto de lo contingente. Pero, a la vez, esto impide que el punto de vista esencial de la religiosidad helenística pueda constituirse efectivamente en punto de vista esencial; incapacita para afirmar expresamente que lo sobrenatural y sensible en cuestión (aunque sea entendido como un conjunto de posibilidades diversas y alternativas entre sí) es condición necesaria de la salvación. La contradicción es, ciertamente, inherente a la cosa misma; por eso tampoco el nuevo punto de vista representado por el cristianismo la evita, simplemente la desarrolla de un nuevo modo.

En el cristianismo, en efecto, ese carácter a la vez sobrenatural y contingente del episodio salvador asume la condición de tesis. La contra-

dicción está ahora en que algo a lo que es esencial el que ello sea absurdo, ininteligible, a la vez tenga el carácter de tesis. Pero así es. Por una parte, el cristianismo sitúa en primer término, como enunciado central, no una tesis «esencial», sino el anuncio de un hecho, una «buena noticia»; ciertamente la salvación, pero ésta anunciada como una historia que ha ocurrido en un momento y lugar. No sabemos a partir de cuándo se dio este carácter a la narración de lo presuntamente sucedido con un tal Jesús de Nazareth; pero sólo desde entonces hay cristianismo. Además eso que se narra es narrado precisamente como el aparecer de lo consistente en presencia inconsistente, mortal, sensible, como el hecho de que «el λόγος se ha hecho carne». De acuerdo con todo ello, la salvación consiste en una especie de incorporación física, sensible, a ese acontecimiento («el que come mi carne y bebe mi sangre», etc.). Por otra parte, todo eso contingente (digamos: esencialmente, necesariamente contingente) aparece como la única vía posible de salvación; frente a la diversidad de los ceremoniales «paganos», esta es la vía única; no sabemos exactamente desde cuándo, pero sólo desde ese momento hay cristianismo. El que sea la única vía posible significa que se presenta con un cierto carácter de necesariedad; no que la salvación sea en algún sentido algo necesario; muy al contrario, es esencial el que Dios no estaba en ningún modo obligado a salvar a nadie; pero hay una cierta necesariedad en el sentido de una conexión necesaria: si ha de haber salvación, entonces ha de ser mediante una contingencia como la que se describe.

El cristianismo, pues, afirma el principio de que la salvación requiere un elemento sobrenatural y contingente. Hemos visto que sólo el cristianismo afirma este principio, en el que de algún modo los diversos cultos se encontraban, y vemos también que, si la contingencia y la sobrenaturalidad comportan incomprensibilidad y carácter de absurdo, a la vez, sin embargo, el hecho mismo de afirmar esa incomprensibilidad introduce una exigencia de comprensibilidad que será decisiva para el destino del cristianismo; éste, en efecto, al afirmar, al hacer tesis o principio el principio en cuestión, establece un elemento de necesariedad, de universal validez, en virtud del cual se obliga a buscar un compromiso con el «saber mundano» que en principio rechaza. Así, precisamente el cristianismo se prestará a hacer de puente entre el helenismo y la modernidad. El mencionado elemento de validez universal y de necesariedad comporta que la comunidad de adeptos haya de acabar (bastantes siglos después y a través de importantes mediaciones) disolviéndose en la humanidad; cierto que entonces el cristianismo habrá terminado, pero se podrá decir que esa descristianización habrá sido en cierta manera el cumplimiento del mensaje cristiano.

Por de pronto el que el elemento sensible-sobrenatural, por definición absurdo, de la religión se haga tesis en el cristianismo lleva a reivindicar expresamente y de manera tajante el carácter de absurdo como parte esencial de todo el asunto. Por otra parte, puesto que la verdad se ha hecho noticia sensible sobrenaturalmente otorgada, «revelación», la asunción de la verdad, la identificación con el cristo, es ella misma un don: «creen» aquellos a los que Dios, porque quiere, otorga la gracia. La afirmación de la salvación implica que la miseria del hombre no se debe sin más a su misma naturaleza, sino a que el hombre se ha apartado él mismo de la verdad, esto es, a que ha pecado; el que no podamos comprender que en el pecado de Adán hayamos pecado todos y cada uno de los hombres es lo mismo que el que, por definición, no pueda comprenderse todo el negocio sobrenatural-contingente de la salvación, pues lo uno y lo otro son dos expresiones de la misma tesis.

Hemos dicho que el elemento de necesariedad y de validez universal implicado en el propio carácter tético de la incomprensibilidad, la contingencia y la sobrenaturalidad obliga a buscar una formulación de la posición cristiana en los términos que el saber «mundano» tenía disponibles. Ello obligará a introducir en el uso de dichos términos disponibles algunas diferencias con respecto al patrimonio helenístico más común. Que Dios no «tenga que» salvar a nadie y salve a quien él quiere porque él quiere, esto no puede expresarse (ni siquiera expresarse como incomprensible) sin pensar un Dios que puede hacer o no hacer y cuya potencia es entendida en el sentido de no estar sometido a necesidad alguna. Por otra parte, la misma afirmación de la salvación comporta que no puede haber un elemento irreductiblemente «otro»; nada puede quedar fuera de la dependencia con respecto a Dios; él habrá de ser creador a partir de nada; y, si no puede estar sometido a necesidad alguna, entonces creó el mundo sencillamente porque quiso; etc.

6.7. El neoplatonismo

6.7.1. Introducción

El término «neoplatonismo» pertenece en exclusiva a la historiografía. Los que llamamos «neoplatónicos» no pretendían ser sino lo que ellos llamaban «platónicos». No pretendían que lo suyo tuviese nada de «nuevo»; ni siquiera en el sentido de una restauración. Más bien pretenden ser los continuadores y custodios de un saber cuya consistencia se acreditaria en primer lugar en el hecho de que él no sería ninguna novedad. El canon de escritos en los que se plasma ese saber está constituido básicamente por obras de Platón, el *Timeo*, la *República*, el *Parménides*, el *Fedro*, de manera menos constante el *Filebo*, el *Alcibíades I*, el *Fedón* y el *Gorgias*. Se manejan también obras de otros autores, incluido Aristóteles. Todo ello con una cierta tendencia (ejercida de diversas maneras y de modo más o menos crítico) a ver la misma sabiduria como presente por doquier.

El «Platón» de los neoplatónicos es básicamente el de la lectura «religiosa» a la que hemos hecho referencia en 6.6.1 y 6.6.2. Pero la labor de Plotino, aun partiendo, pues, de esa misma problemática, tiene sin duda una radicalidad filosófica que —que sepamos— no existía en el «platonismo» anterior y que de algún modo establece para sus sucesores nuevas exigencias, independientemente de si los sucesores están o no a la altura de ellas. Ese carácter más estrictamente filosófico responde, por otra parte, al nuevo desafío que al «platonismo» religioso se le plantea; el neoplatonismo es, en efecto, aquel «platonismo» religioso que se despliega en un ambiente en el que el cristianismo se está constituyendo en dominante. El neoplatonismo es en cierto modo la religiosidad «pagana» (nótese bien: «pagano» es algo que sólo hay en contexto cristiano), es la religiosidad helenística que se resiste a aceptar el giro representado por el cristianismo (giro del que nos hemos ocupado en 6.6.4). Para el neoplatonismo se trata ciertamente de aquello de lo que no podría en modo alguno tratarse para Platón, se trata de «salvación»

en el sentido que hemos dado a esta palabra en todo el capítulo 6.6; se trata de inconsistencia general de las cosas y de remisión de esa inconsistencia a un consistente que, si de algún modo ha de hacer acto de presencia ello mismo en una presencia que de modo general y «natural» es inconsistencia, entonces ha de aparecer ello mismo en presencia inconsistente, en el modo de la contingencia sensible, tanto más cuanto que ese aparecer ha de ser «sobrenatural», es decir, gratuito y, también por eso, contingente; por todo esto el filósofo neoplatónico está obligado a prestar atención a los diversos cultos, etc.; decíamos que ello comporta algo así como una contradicción, pues significa que se convierte en materia de afirmación de necesariedad (la salvación no puede tener lugar sin..., etc.) aquello que por definición es contingencia y gratuito; es imposible convertir tal cosa en tesis, y, sin embargo, el cristianismo consiste precisamente en convertirla en tesis, en decir lo declaradamente y «a mucha honra» absurdo, a saber: que lo esencial es aquello que por principio es accidental, esto es, la narración de unos hechos, la «historia sagrada», ciertos actos contingentes. El neoplatonismo se niega a dar este último paso; los diversos cultos, ritos e historias deben seguir siendo diversos, pues es precisamente su contingencia lo que es necesario; esto no resuelve la contradicción, pero se prefiere habitar la contradicción a tetizar el absurdo. Al menos esta es la exigencia inicial y la posición de Plotino; otra cosa es si todos los neoplatónicos consiguieron mantenerla y si su situación de oposición frente a un adversario históricamente más fuerte (el cristianismo) no los llevó a verse a sí mismos desde él.

6.7.2. Plotino

Aproximadamente, vivió desde el 205 hasta el 270. No se conoce su procedencia personal ni geográfica, pero sí que recibió en Alejandría su primera formación relacionada con la filosofía; allí mismo Plotino se volvió, al parecer, en cierto momento hacia las enseñanzas de un tal Amonio Sacas, del cual lo que sabemos es casi exclusivamente que fue maestro de Plotino. Más adelante, Plotino se estableció en Roma, donde ejerció una continuada labor docente. Lo que Plotino escribió está vinculado a esta actividad. Por otra parte, aunque él consideraba su trabajo como de comentario a los grandes filósofos griegos, la forma no es la de un comentario, sino la de la dilucidación de cuestiones. Escribía sin ocuparse él mismo de la reunión y edición de sus escritos; de esto, en gran medida por encargo suyo, se ocuparon otros, en definitiva el también importante autor neoplatónico Porfirio, el cual fijó títulos y agrupó la masa de escritos en seis «eneadas», o sea, 6·9=54 escritos, dejando también constancia

del orden cronológico; el cuidado con que procedió Porfirio es generalmente elogiado por los historiadores.

Es preciso que de entrada demos por entendido lo que hasta aquí hemos expuesto sobre la religiosidad helenística (en especial 6.6.1), la relación del «platonismo» con ella (6.6.2, cf. 4.6) y la posición del neoplatonismo al respecto (7.1). Si la cuestión, en cierto modo para la filosofía misma, ha de ser la de la salvación, entonces la cuestión de la salvación no puede remitirse a alguna historia, como la del pecado de Adán y el sacrificio de Jesús. Las historias son lo sensible, por lo tanto lo contingente, mientras que lo *necesario* y, por tanto, lo *verdadero* es lo inteligible. El filósofo neoplatónico no cree en una salvación ligada a una «iniciación» y que sea cosa de «elegidos». No tiene nada que oponer a que la salvación sea un «don», a condición de que en ese don consista lo más propio de todo hombre en cuanto tal. El neoplatónico acoge con interés los diversos cultos, porque precisamente el hecho de que sean diversos y no excluyentes impide que en ellos lo contingente mismo sea declarado como lo esencial; poco importa que tales o cuales cultos aseguren la salvación solamente a sus iniciados, si no se pretende en absoluto que fuera de esos cultos no hay salvación, porque entonces el neoplatónico puede interpretar que esos cultos representan de una determinada manera algo que puede representarse de otras y que de suyo no es nada sensible ni consiste en mitos o en actos sensibles; esta interpretación, sin embargo, no es posible cuando lo que se pretende es que el λόγος mismo «se ha hecho carne».

A lo «inteligible» en sentido «platónico» pertenece toda la *constitución* (el orden, la medida y la determinación) del propio mundo sensible. El saber se refiere a la idea, pero la idea es lo presente en la presencia de lo sensible mismo. Plotino empieza por admitir, como el mito platónico, un mundo de los εἴδη, en el cual los εἴδη no están como pluralidad yuxtapositiva, sino que cada uno de ellos contiene, en cierta manera, todo lo demás, porque la determinación de lo uno como lo uno es a la vez determinación de lo otro como lo otro. A este «lugar» —y, a la vez, unidad— de los εἴδη le llama Plotino νοῦς.

Recordemos el problema, planteado a propósito de Platón, de cómo, de todos modos, lo sensible tiene una presencia, siendo esta presencia presencia *de la idea*. Hay un orden, una medida, una configuración, una ley, en lo sensible; que este orden consiste en el νοῦς es ya cosa admitida; pero no es menos cierto que es el orden de lo sensible mismo, que tiene lugar en lo sensible. El mito platónico decía que el mundo sensible es un viviente, que su principio rector es un alma. Recordemos también

que el mito platónico, en principio, consideraba el alma como «dentro» del mundo sensible (dentro de lo «hecho» por el demiurgo), pero que, por otra parte, reconocía, en la misma extravagancia del mito, la imposibilidad de dejar el alma solamente de este lado. El alma era en el mito platónico el punto en que se hacía patente la imposibilidad de explicar «contando una historia» la dependencia de lo sensible con respecto a la idea; porque el alma tenía que ser principio del movimiento (por tanto, de la configuración) en lo sensible mismo y a la vez, y precisamente como tal, presencia de la idea.

En principio, el νοῦς del que nos habla Plotino es, ciertamente, al alma de la que él mismo nos habla lo que es el νοῦς «agente» al alma en Aristóteles. En cuanto el alma piensa —es decir: en cuanto contempla los εἴδη—, el alma es el νοῦς mismo; pero el alma piensa y no-piensa; el alma es lo único que está a uno y otro lado; por eso es, por una parte, presencia de la idea y, por otra, principio del acontecer sensible. Pero es esto último *porque* es lo primero, y no a la inversa; en efecto, toda configuración, medida, ley, en lo sensible (de cuyo movimiento —y, por tanto, configuración, ley y medida— es responsable el alma) consiste en la presencia del εἶδος. Veremos esto mejor si lo exponemos desde el punto de vista de la unidad de *el* alma y la pluralidad de *las* almas:

Todo cuanto de modo natural se mueve, se mueve en virtud de un alma. Puede decirse que para Plotino no hay en la «naturaleza» nada «inanimado», porque todo tiene algún movimiento que le es propio, y este movimiento tiene lugar en virtud de un «alma». Ahora bien, ¿en qué sentido se trata del alma de esto *y* el alma de aquello *y* el alma de lo de más allá, y en qué sentido se trata sencillamente de *el* alma? Sabemos que en el mundo de los εἴδη todo es *a la vez*, por lo tanto que ese mundo constituye una unidad indivisible, a la que Plotino llama νοῦς; sabemos que, frente a esto, el mundo sensible es la pluralidad yuxtapositiva de lo indefinidamente divisible. El alma es, a la vez, uno y múltiple, precisamente porque es lo único que pertenece a ambos planos; es, ciertamente, el alma de esto *y* el alma de aquello, para cada cosa el principio de su movimiento propio; pero sólo puede ser esto porque imprime a cada cosa el carácter que le es propio, y ello ocurre porque el alma *tiene* ese carácter, ese εἶδος; y ¿por qué lo tiene?; lo tiene porque el alma es presencia del εἶδος, es decir: νοῦς. Pero no es νοῦς en la piedra o en la planta; por tanto, la piedra o la planta tienen *un* alma, digamos «particular»; el hombre también tiene un alma «particular» en cuanto que crece, e incluso en cuanto que siente, pero, en cuanto que piensa (νοεῖ), ya no hay nada particular suyo, sino simplemente el νοῦς.

El alma se tiene de un lado a otro, de «arriba» a «abajo». Es el alma de las cosas aparentemente inanimadas, que, sin embargo, tienen φύσις; es el alma de las plantas, que tienen vida; el alma de los animales, que tienen, además, sensación; el alma del hombre, donde el alma, sin dejar de ser múltiple, empieza a ser una; el alma de los astros (que son dioses), los cuales reúnen en sí la vida del todo sensible; finalmente, es el alma misma, una en sí y por sí misma, pero entonces *es* el νοῦς. Este ámbito a lo largo del cual se tiende el alma, que lo penetra todo, es una jerarquía metafísica; en cuanto que permanece «arriba», el alma es una.

Hay aquí un movimiento de separación y retorno del alma con respecto al νοῦς. Esta separación es a la vez la producción del alma como algo distinto del νοῦς, y, por tanto, la producción del mundo sensible como un mundo (un «orden») de cosas, es decir: lo que en el mito platónico era la producción por el demiurgo. No hay que pensar que esa producción acontece en algún momento. Aquí no hay ningún desarrollo temporal; todo el orden del que se trata es *siempre;* incluso el mundo sensible es, para Plotino, ciertamente siempre cambiante, pero con esto está ya dicho que es *siempre.* El alma está siempre en esa alternativa de separación y retorno respecto a su principio. Y esa alternativa es la producción del mundo sensible, producción que no es un acontecimiento en el tiempo, sino una producción eterna.

Volvamos ahora al νοῦς:

En el νοῦς no hay pluralidad yuxtapositiva, pero sí hay pluralidad, multiplicidad; en el νοῦς todo es *a una,* pero es *todo,* y «todo» significa la *unidad* de una *multiplicidad.* Si es una *multiplicidad una,* esto quiere decir que es *uno,* pero que no es ello mismo *el uno* (τὸ ἕν) mismo, sino que su unidad consiste en una dependencia respecto al uno o en una «participación» del uno.

Platón habría dicho en la *República* que la unidad del mundo de las ideas consiste en que todo él depende de una sola «idea» que, en cierto modo, ya no es idea alguna (que está «por encima del ser»), a la que habría llamado τὸ ἀγαθόν («el bien», cf. 4.1). «El bien» no es un grado más (el más alto) en la jerarquía de las ideas, como «animal» es más alto que «caballo», sino que toda idea («caballo» como «animal») es idea solamente por cuanto participa del bien; el bien es igualmente próximo e igualmente lejano a toda idea, y distinto de cualquiera de ellas; lo que participa del bien no es esta y aquella idea en cuanto *esta* y *aquella,* sino toda idea *en cuanto idea.* El bien no es ninguna idea, no es A ni es B, no es determinación; si la idea es lo «suprasensible», el bien es lo «suprainteligible», está *por encima del* νοῦς.

En el *Parménides*, Platón habría dicho que todo (tanto «el todo» como *cada* cosa y cada parte de cada cosa) es *uno*; que *el uno* (τὸ ἕν) no es nada, pero que *del* uno participa todo. El uno no es nada por lo mismo que es el principio *de todo*; algo determinado, precisamente por ser determinado, no puede ser el principio de todo. Plotino considera «el bien» y «el uno» simplemente como dos maneras de tratar el mismo problema.

Si arriba hablamos de una identidad, separación y retorno del alma respecto al νοῦς, ahora tenemos que decir lo mismo del νοῦς respecto al uno. En efecto, el νοῦς es la presencia del εἶδος, de *todo* εἶδος, por lo tanto del εἶδος en cuanto εἶδος; y la presencia del εἶδος mismo, el εἶδος εἶδος, es lo que Platón llamaba «la idea del bien». Igualmente, el uno es la determinación de toda determinación como tal. Vemos, pues, que el νοῦς, en cierto modo, «se reduce» al uno; podemos ver también que el uno, en cierta manera, «engendra» el νοῦς en su misma multiplicidad; esto podemos verlo tanto en la *República* como en el *Parménides*:

a) El sol, en su brillar, hace aparecer todo (cf. 4.4).

b) Recordemos el *Parménides* (cf. 4.5):

El uno no es nada, «no es». No podemos atribuirle determinación alguna, porque eso seria afirmar que el uno «participa» de algo; si el νοῦς *es* uno, es precisamente porque es inferior al uno y «participa» de él. Si decimos que el uno *es*, damos por sentado el *ser* como algo *anterior* al uno, como algo de lo que el uno «participa», y entonces el uno ya no es absolutamente el uno, porque es algo que participa de *otro* algo.

Sin embargo, es preciso que de algún modo el uno *sea*. Ciertamente, pero de modo que ese «ser» no se le aplica al uno, sino que el uno mismo lo pone a partir de sí mismo. Y esto quiere decir que pone lo otro, la determinación, por lo tanto la diversidad; en cuanto el uno *es*, ya no es uno, sino múltiple (cf. I.2 de nuestra exposición del *Parménides* en 4.5; la multiplicidad de que allí se habla es multiplicidad de determinaciones, por lo tanto multiplicidad inteligible); el uno «produce» lo demás no por «acción» alguna, sino por lo mismo que simplemente tiene lugar, que *es*.

El uno no *es* nada (cf. I.1 de la citada exposición); en cuanto el uno *es*, es todo (cf. I.2 de la misma exposición). Hay, pues, una separación y retorno, un devenir (cf. I.1-2 de la misma exposición) del uno al νοῦς y del νοῦς al uno, un devenir inteligible, del que el devenir sensible es sólo imitación; por tanto, un devenir «eterno».

Que el νοῦς es algo que «se produce», que «procede», lo dice la noción misma de νοῦς, que, literalmente, Plotino parece tomar más de Aristóteles que de Platón. El νοῦς es la presencia de la presencia mis-

ma, antes de todo esto o aquello, por tanto la presencia de ella misma a sí misma, el pensamiento que es «pensamiento del pensamiento», como decía Aristóteles. Comoquiera que esta «reversión sobre sí mismo» no es un puro juego de palabras, sino que hemos sido conducidos a ella por la necesidad misma de la cosa, es verdaderamente una «reversión», es *retorno* a partir de la alteridad. Ahora bien, la alteridad en la que se compromete el νοῦς para de ella retornar a sí mismo no es otra cosa que la alteridad del alma con respecto al νοῦς, porque es la alteridad del que contempla (es decir: del que «se rige por...») a lo contemplado (= a aquello por lo cual se rige); y lo contemplado es la totalidad una («todo a la vez» y «todo en todo») de los εἴδη. Y el retorno del νοῦς «a sí mismo» no es otra cosa que su retorno al uno, porque lo que el νοῦς «se hace» en ese retorno no es este o aquel εἶδος, no es determinación (= presencia) alguna, sino *la* presencia misma como tal, el εἶδος εἶδος.

La separación y retorno del νοῦς respecto al uno se identifica, pues, con la separación y retorno del alma respecto al νοῦς. Insistamos en esto:

Cuando el alma es plenamente una con el νοῦς, cuando lo que acontece en el alma es pura y simplemente la presencia del εἶδος como pura presencia del εἶδος, fuera de toda entrega a lo sensible, entonces también el εἶδος tiene lugar sencillamente como εἶδος, no como esto o aquello; al alma no le importa esta o aquella presencia, sino *la* presencia como tal; y entonces el alma no conoce nada, no sabe nada, no es nada, porque el *ser* mismo no es esto ni aquello, no es nada *ente,* no es nada. El grado supremo de conocimiento es ir más allá no sólo de toda presencia sensible, sino también de toda presencia (= determinación) inteligible; ¿*a* qué?, *a* «nada». El conocimiento del principio consiste no en atribuirle este o aquel predicado, sino en la experiencia de que ni este ni aquel ni el otro predicado pueden convenirle. Y ese retorno del alma es el retorno del alma *a sí misma,* fuera de la dispersión en la multiplicidad. Es «unión» (ἕνωσις) en el triple sentido de: retorno al *uno,* unión del alma con su principio y, por ello, unión del alma consigo misma.

Plotino es reacio a fijar términos. El neoplatonismo en general dará a lo que en Plotino son el uno, el νοῦς y el alma la denominación general de ὑποστάσεις (plural de ὑπόστασις). La palabra significa: presencia (= (sos)tenerse: στάσις) de antemano (ὑπό: como supuesto); es decir: aquella presencia, aquel «tenerse» y «estar», que está supuesta en la presencia inmediata.

[En la lengua filosófica usual, «hipóstasis» ha pasado a significar: aquello que se concibe como teniendo una consistencia en sí y por sí mismo, aquello que se designa propia y verdaderamente (no sólo «gramati-

cal» y «lógicamente») por un «substantivo»; así, la teología cristiana dice que en Cristo hay una sola «hipóstasis», no dos (una «divina» y otra «humana»), porque no hay el hombre y, *además*, el λόγος, sino sólo el λόγος, que ha asumido en sí mismo la naturaleza (φύσις) humana. Citamos este uso teológico porque es precisamente en el campo de la teología cristiana donde primero se busca delimitar un uso técnico de la palabra ὑπόστασις expresamente distinto del de οὐσία. La teologia cristiana de lengua griega, por la misma época de Plotino, emplea para expresar el dogma de la Trinidad la fórmula μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις («una οὐσία, tres hipóstasis»); la primera hipóstasis (el «Padre») es el Dios de Filón; la segunda (el «Hijo») es el λόγος; la tercera (el «Espíritu Santo»: τὸ ἅγιον πνεῦμα), que se explica de diversas maneras, es originalmente el «soplo» (πνεῦμα, *spiritus)* vivificante de Dios, que produce en el alma el «nuevo nacimiento», en el cual el «hombre nuevo» es —identificándose con Cristo— «hijo de Dios». Los cristianos occidentales prefieren la fórmula *una substantia, tres personae*. Esto da lugar a discusiones, porque *substantia* es precisamente la traducción literal de ὑπόστασις, mientras que *persona* lo es de πρόσωπον, que significa «faz» (así, designaba la máscara de los actores en el teatro griego, como *persona* en el romano). Los griegos podían acusar a los latinos de dar un valor secundario e inesencial a la trinidad, mientras que los latinos podían acusar a los griegos de que parecen entender la unidad como la unidad de una especie (algo así como la δευτέρα οὐσία aristotélica). La controversia se zanjó al establecerse de modo oficial (y, a decir verdad, sin muchas explicaciones filosóficas) la equivalencia de οὐσία con *substantia* y de *persona* divina con ὑπόστασις divina.]

Hemos visto que la «separación» del alma con respecto al νοῦς es a la vez la «producción» del alma como algo distinto y, por tanto, la producción del orden, la figura y el movimiento en lo sensible. Asimismo que la separación del νοῦς con respecto al uno es la «producción» del νοῦς como algo distinto del uno. El alma «procede» del νοῦς, el νοῦς «procede» del uno; incluso: el uno «produce» el νοῦς, el νοῦς «produce» el alma, en el sentido de que por el uno es el νοῦς νοῦς, por el νοῦς es el alma alma. Pero en esta «producción» no hay acción alguna; el uno «produce» el νοῦς por lo mismo que el uno es uno, sin moverse, sin decidirlo ni quererlo, sin ejercer acción ni contraer relación, sin otra cosa que ser pura y simplemente uno; el νοῦς «produce» el alma por lo mismo que el νοῦς es νοῦς, sin «hacer» nada ni contraer nada.

Para designar esta «producción» se fijará el término πρόοδος; προ significa «(hacia) adelante», ὁδός significa «camino». El «proceder» de que hemos hablado sería en griego προιέναι («marchar hacia adelante,

avanzar»), latín *procedere*, de donde el empleo de *processio* («procesión») para traducir πρόοδος.

[Recordemos que Filón hablaba de una «producción» eterna del mundo (inteligible), a la cual llamaba γένεσις. Ni Filón ni el judaísmo alejandrino en general tienen otro término especial para designar una «producción» del mundo sensible. Todavía hoy llamamos «Génesis» (es decir: γένεσις) al libro del Antiguo Testamento en el que se trata de la «creación del mundo», dándole el título que le dieron los «Setenta». La teología cristiana tiene que luchar con esta «ambigüedad», porque le interesa distinguir toda producción «eterna» y «necesaria» de la producción del mundo. Por ello echa mano del término πρόοδος (traducido al latín por *processio)* y del concepto filoniano de la γένεσις eterna para formular la generación del «Hijo»; en cambio distingue cuidadosamente de esta generación la creación del mundo, mediante las nociones *genitum, non factum* (el Hijo) y *factum, non genitum* (el mundo); el «Espíritu Santo» es *procedens*, no *factum*, pero tampoco *genitum*.]

Platón, en el mito del *Timeo*, había presentado la producción del mundo sensible como *obra* de un «demiurgo». Esto daba pie a pensar que, según Platón, el mundo sensible no es *siempre*, sino que tiene un comienzo. Plotino (con todo derecho) no cree que sea este el pensamiento de Platón, sino que lo propio de un *mito* es precisamente decir lo que dice en la forma de una historia, por lo tanto como si se desarrollase en el tiempo. La producción del mundo sensible es eterna; y, por tanto, no hay nada del tipo de una *decisión*, por parte del demiurgo, de «hacer» el mundo. Podemos seguir hablando de demiurgo, y Plotino lo hace así a veces, pero esto es sólo una manera de hablar que ya no introduce nada nuevo con respecto a la doctrina que hemos expuesto hasta aquí; el demiurgo es: o bien el alma en cuanto participa del νοῦς, o bien el νοῦς en cuanto produce el alma.

Pero en el mito del *Timeo* hay otro elemento que sí le parece esencial a Plotino: la ἀνάγκη, a la que Plotino llama también ὕλη, pero que entiende no como la ὕλη aristotélica, que es cualificación (ὕλη para esto o ὕλη para aquello), sino como indeterminación, un poco a la manera de los estoicos. Efectivamente, hasta aquí se había hablado sólo de cosas inteligibles (o suprainteligibles), y el mundo sensible es, en su ser sensible, irreductible a inteligibilidad. Si lo específico del mundo sensible, en oposición a lo inteligible, es *no-ser*, como Plotino cree siguiendo a Platón, en todo caso es un no-ser que hay que tomar en consideración, porque el mundo sensible es, en efecto, irreductible a *ser* (= a determinación, a inteligibilidad). Por tanto, no se puede entender la ἀνάγκη como un paso más de la πρόοδος (como una nueva «hipóstasis», que seguiría

al alma); pero tampoco se la puede entender como algo distinto, opuesto y yuxtapuesto. La ἀνάγκη es el aspecto negativo (de apartamiento respecto al principio, de «caida») de la πρόοδος misma; lo que «procede» (πρόεισι) procede en un apartamiento. La πρόοδος misma es un no-ser, un abandono del principio: el νοῦς se afirma abandonando el uno, y a una el alma se afirma abandonando el νοῦς, y por ello el alma se hace alma de esto *y* de aquello *y* de lo de más allá, es decir: cae en la multiplicidad indefinida y yuxtapositiva que es lo sensible.

El principio es el uno; todo «ser» en cuanto tal es unidad, pero no es unidad de otro modo que como retorno al uno a partir de lo otro; «lo otro» es la multiplicidad indefinida, lo ilimitado (ἄπειρον), la «indefinida dualidad de "grande" y "pequeño"»; Aristóteles decía que —según Platón— esta indefinida dualidad es principio precisamente «como ὕλη», y que es «la ὕλη subyacente de la cual se ponen de manifiesto tanto los εἴδη al aplicarlos a lo sensible como el uno en los εἴδη», esto es: que el *retorno* (ἐπιστροφή en la terminología neoplatónica) en el que el uno es principio es tanto retorno del alma al νοῦς como retorno del νοῦς al uno.

El alma misma pertenece íntegramente a lo inteligible y no depende en absoluto de la ὕλη. Esto es así porque el alma consiste en el νοῦς, y el νοῦς consiste en el uno. Pero este consistir se cumple en un *retorno* (ἐπιστροφή), es decir: a partir de una separación en la que el alma «procede» (πρόεισι) del νοῦς por lo mismo que el νοῦς «procede» del uno. Lo que es negado o superado en ese retorno es la ὕλη.

6.7.3. *Sobre el neoplatonismo después de Plotino*

Ya hemos expuesto la esencial inestabilidad que es inseparable de la pretensión neoplatónica de algo que, siendo una doctrina de la salvación en el sentido que hemos dado a esto en 6.6, a la vez sea en sí mismo profano, es decir, algo en lo cual los cultos, ritos y mitos no desempeñen otro papel que el de representación sensible (por tanto, contingente y, por tanto, diversa y nunca excluyente) de algo que de suyo no es sensible. Todavía no podemos considerar como *positivamente* distinta de la de Plotino la posición a este respecto de Porfirio (de 234 a entre 301 y 305 d. de C.), a quien ya hemos mencionado y volveremos a mencionar. Sí, en cambio, la de Jámblico, para quien el «filósofo», en cuanto es aquel que entiende de la salvación, es el que entiende de procedimientos y fuerzas por lo demás ocultos y cuyo empleo es en una u otra medida necesario para la salvación; ya no se trata, pues, solamente de una representación sensible lícita, sino de algo perteneciente a la cosa misma. Junto

a esto es también a Jámblico a quien podemos atribuir cierta sistematización del proceder interpretativo sobre los textos de Platón, según la cual toda tesis verdadera (y, por tanto, toda tesis de Platón, pues Platón, debidamente entendido, sólo dice verdad) vale a la vez en el ámbito «físico», en el «metafísico» y en el «ético», siendo tarea del intérprete el poner de manifiesto, más allá de la acepción inmediata de lo dicho, que en principio lo confinaría en uno de los tres dominios, su válida referencia a cada uno de ellos.

6.7.4. *Proclo*

Desde comienzos del siglo V encontramos al neoplatonismo instalado en la propia «Academia» de Atenas. Tras Plutarco de Atenas y Siriano, recae en Proclo, que había sido discípulo de ambos, la condición de διάδοχος («sucesor»). Proclo había nacido en Constantinopla en 412 y murió en 485. Estamos ya en un momento en el que el cristianismo es oficialmente la «única» religión «verdadera», cosa que no había sido antes religión alguna; la posición de Proclo ante este hecho es, como en general la de la Academia y, como ya sabemos, la del neoplatonismo, polémicamente contraria; faltan ya pocos años para que, por orden imperial y en nombre del cristianismo, la Academia sea cerrada y la enseñanza filosófica en Atenas prohibida (esto fue en 529 y uno de los que entonces hubieron de abandonar Atenas fue el también neoplatónico Simplicio, importante comentador de Aristóteles y personaje clave en la transmisión de noticias y fragmentos de «presocráticos»).

La obra conservada de Proclo comprende:

— Extensos comentarios a la *República*, el *Parménides*, el *Timeo* y el *Alcibíades* «primero» o «mayor». Otros comentarios se han perdido o bien se conservan en extractos.

— La *Teología platónica* (Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν).

— Fragmentos de otros escritos.

— Dos «manuales» sistemáticos: los *Elementos de la teología* (Στοιχείωσις θεολογική) y los *Elementos de la física* (Στοιχείωσις φυσική). Estas obras son, en su modo de composición, muy distintas de las demás; no citan autoridades y externamente se desarrollan de un modo sistemático y demostrativo.

Los *Elementos de la teología* son la obra más conocida de Proclo. Una obra basada en ellos (especie de resumen-paráfrasis-adaptación), escrita en árabe en el siglo IX, fue traducida al latín en el XII, fue considerada en Occidente como obra de Aristóteles (cosa que ya ocurría entre los árabes) y como tal fue abundantemente citada y empleada; es el llamado «Liber de causis». En 1268 fueron traducidos al latín los propios *Elementos de la teología*, y, con las dos obras en la mano, pudo fácilmen-

te Tomás de Aquino, ya hacia el final de su vida, reconocer que lo uno dependía de lo otro y, por tanto, que el «Liber de causis» no era de Aristóteles; pero esto no suprimió la autoridad del «Liber de causis», sino que lo que hizo fue transferir esa autoridad a Proclo mismo, cuyo anticristianismo polémico estaba ya demasiado lejano y además no se hacía explícitamente presente en las obras conocidas.

El episodio del «Liber de causis» puede darnos la idea de que la influencia histórica de Proclo se ejerció a través de caminos singularmente inadecuados. Esta idea se confirma con la referencia a otro episodio de mayor extensión en el espacio y en el tiempo y de penetración más profunda: desde el siglo VII hasta el Renacimiento, uno de los conjuntos de textos más influyentes en el ámbito cristiano es aquel cuyo autor, que aparece llamado «Dionisio», dice haber asistido al eclipse de sol que acompañó a la muerte de Cristo y a otros episodios de esa índole; dicho autor fue rápidamente identificado con el «Dionisio Areopagita» que el libro de los «Hechos de los Apóstoles» nos presenta como convertido por Pablo en Atenas; ahora bien, esos textos son filosóficamente una imitación de Proclo, atribuyendo a las nociones metafísicas de éste los nombres de conceptos teológicos cristianos; hasta que Lorenzo Valla y Erasmo pusieron el dedo en la llaga filológica, nadie se atrevió a discutir la ortodoxia (de suyo bastante dudosa) de unos escritos supuestamente debidos a un discípulo directo de Pablo; por lo demás, esos escritos merecen el crédito que tuvieron, aunque no por los motivos por los cuales lo tuvieron; más adelante (7.1) nos ocuparemos de ellos.

Todo lo que «se produce» en la πρόοδος neoplatónica está de un lado en la distinción «platónica» entre lo que *es* y lo que nace y perece; está del lado de aquello que *es*, es decir: que tiene en propiedad su *ser*, que, por tanto, no empieza a ser ni deja de ser, porque no tiene el *ser* de prestado. A todo esto Proclo le llama αὐθυπόστατον («autoconstitutivo») y αὔταρκες («autosuficiente»), es decir: que se establece ello mismo en su ser. *El uno* o *el bien* no es αὐθυπόστατον, sino superior a lo tal, porque el uno o el bien no se constituye a sí mismo como uno o como bien; si *se* constituyese a sí *mismo*, ya no sería pura y absolutamente *uno*, ya habría en ello un desdoblamiento; el uno no «se constituye» ni tiene «constitución» alguna, simplemente constituye... todo; todo «procede» (πρόεισι) de esta «causa primera». No hay contradicción entre que sea «autoconstitutivo» y que «proceda de...», porque ese «proceder» es *suyo*, constituye *su propio* ser, su propia γένεσις, no en vano es algo necesario y eterno; además no hay por ninguna parte en el neoplatonismo una noción de la πρόοδος como un proceso en el que lo substantivo sea el proceso y las «hipóstasis» sean sólo momentos o cortes en el proceso; por el contrario, lo substantivo son las hipóstasis,

y la πρόοδος es el «llegar a ser» de cada hipóstasis, que pertenece en propiedad a cada hipóstasis.

En otras palabras: la dependencia de algo autoconstitutivo con respecto a su causa es la misma dependencia de ese algo con respecto a sí mismo. Y, como esa dependencia se cumple –según sabemos por Plotino– en un «retorno» (ἐπιστροφή), lo autoconstitutivo retorna sobre sí mismo por lo mismo que retorna a su causa.

Lo autoconstitutivo *permanece* en su causa, es decir: consiste en ella, pero consiste *ello mismo,* por lo tanto este permanecer en la causa no se cumple de otro modo que en un retorno a partir de la alteridad. Así pues, la *consistencia* de todo lo autoconstitutivo consiste en la tríada μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή: permanencia-procesión-retorno. Esta tríada pretende reproducir la tríada, que aparece en el *Filebo* de Platón, πέρας-ἄπειρον-μικτόν («límite»-«ilimitado»-«mixto»): el ser es el *límite,* pero el límite sólo se cumple como delimitación de lo ilimitado, por lo tanto *a partir de* la ilimitación. La ilimitación es aquello en lo que consiste la πρόοδος; en efecto, todo lo que «produce» (πᾶν τὸ παράγον) «produce» en virtud de su «exceso de potencia» (δυνάμεως περιουσία).

Todo lo que en el orden de la πρόοδος produce algo no lo produce por ninguna actividad, sino por su mismo ser. Por una «actividad» (ἐνέργεια; sentido muy distinto del que tenía esta palabra en Aristóteles) produce el alma el movimiento de lo sensible (y la actividad del alma se desarrolla en el tiempo, aunque su οὐσία sea intemporal), pero precisamente aquí ya no hay πρόοδος y lo sensible no es ya αὐθυπόστατον.

Por otra parte, la causa (τὸ παράγον; la causa en el orden de la πρόοδος) *es* primariamente aquello que lo causado mismo es en cuanto causado, es decir: aquello que lo causado es no «primariamente», sino «en segundo lugar»; este «en primer lugar» y «en segundo lugar» no hace referencia sólo a una sucesión, sino a una verdadera jerarquía: el carácter que la causa confiere a lo producido no está «unívocamente» en la causa y en lo producido (es decir: no está en ambos según una definición común). Lo que a un αὐθυπόστατον le pertenece «por sí mismo», por su propia constitución (καθ' ὕπαρξιν), a su causa le pertenece en un sentido superior, que Proclo designa con la expresión κατ' αἰτίαν; καθ' ὕπαρξιν y κατ' αἰτίαν son lo que la Edad Media llamará, respectivamente, *formaliter* y *eminenter.* La «causa suprema», el uno, es κατ' αἰτίαν todo por lo mismo que no es καθ' ὕπαρξιν nada. Si decimos que el uno es la «causa primera», esto, en el sentido de Proclo, quiere decir que es lo que primeramente (es decir: en grado supremo) es causa de todo y de cada cosa; la causa «inmediata» de algo que «procede»

(πρόεισι) es «menos causa» de ello (es decir: causa en grado inferior) que la inmediatamente superior, ésta en grado inferior que aquella que la precede, etc.

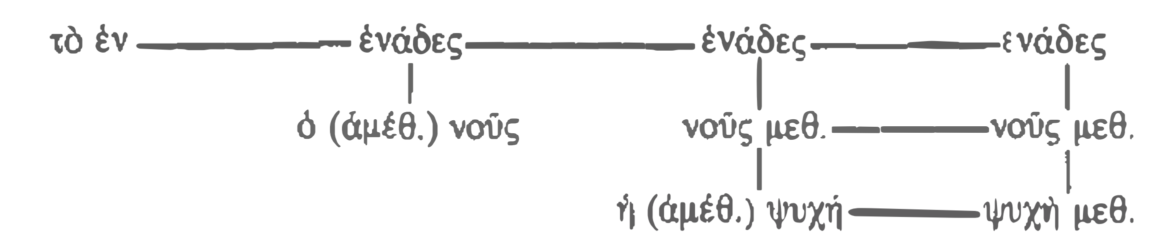
La dependencia de lo inferior con respecto a lo superior era expresada en el léxico mítico de Platón con el término «participación» (μέθεξις). La noción de participación le plantea a Proclo el siguiente problema:

Si lo «superior» está presente en cada uno de sus «inferiores», o bien está entero en cada uno de ellos (y entonces no es uno, sino varios distintos) o bien está «en parte» en cada uno (y entonces tampoco es uno, ni es lo mismo lo que está presente en todo); en otras palabras: si es preciso que lo superior esté de algún modo en los inferiores, no es menos preciso que los trascienda absolutamente, que permanezca en sí, aparte e independientemente. Este problema arranca del *Parménides* de Platón (cf. 4.5), pero Proclo lo «resuelve»; las «soluciones» de Proclo suelen consistir en intercalar un término intermedio allí donde hay dos términos necesarios y difíciles de conciliar; esto responde a su principio de que lo que depende de algo es precisamente su semejante, en otras palabras: de que la procesión no deja vacío ningún lugar intermedio. Así Proclo, en vez de «participable» (a la vez inmanente y trascendente) y «participante» —que en el mito platónico serían, respectivamente, lo superior y lo inferior—, establece: «lo imparticipado» (ἀμέθεκτον), «lo participado» (μετεχόμενον, μεθεκτόν) y «lo participante» (μετέχον), esto es: lo superior trascendente, lo superior inmanente y lo inferior participante. Si se trata del carácter A, lo «imparticipado» es A κατ' αἰτίαν, lo «participado» es A καθ' ὕπαρξιν y lo «participante» es A κατὰ μέθεξιν (= «por participación»). Proclo habla del «todo antes de las partes» (= lo imparticipado), el «todo en la parte» (= lo participado) y el «todo *de* las partes» (= el conjunto de lo participante).

Que lo inferior es «por participación» lo superior y que, sin embargo, lo superior es «imparticipado», etc., todo eso puede resumirse en la siguiente fórmula: todo (cada cosa y todas las cosas) es «por participación» *uno,* pero *el uno* es absolutamente imparticipado; por tanto, es preciso que haya, «después» del uno, unidades participables, esto es: ἑνάδες, plural de ἑνάς, palabra que designa aquello que es uno καθ' ὕπαρξιν. *Porque* el uno es principio de una serie de ἑνάδες (en adelante diremos «hénadas»), por eso todo principio imparticipado es principio de una serie de participables que son καθ' ὕπαρξιν aquello que el principio mismo es κατ' αἰτίαν.

Atengámonos por un momento al sistema de las tres «hipóstasis» de Plotino para ver qué complicaciones introduce ya de principio en él la

distinción procleana entre lo «imparticipado» y lo «participado». Además de la dependencia «vertical» (en principio: participación, dependencia de «participante» con respecto a «participado»), tenemos una dependencia «horizontal» de lo participado con respecto al principio imparticipado de cada orden. Algo así:



(El tipo de representación diagramática que empleamos está tomado del comentario de E. R. Dodds que citamos en la nota bibliográfica.)

Introducimos también en el orden del alma términos participados porque luego veremos que, según Proclo, hay algo —a saber: ciertos cuerpos— que «participa» de alma. Digamos ya también que las hénadas son «los dioses» y que todo lo que queda verticalmente debajo de hénadas (que no será todo, por la ampliación que luego veremos) es «divino» (θεῖον), es decir: una «inteligencia» (νοῦς) divina o un alma divina o —como veremos— un cuerpo divino.

El esquema se complica y amplía aún más por las siguientes razones:

1. La segunda «hipóstasis» de Plotino, el νοῦς, es objeto de un análisis particular:

El νοῦς es ciertamente la presencia, el *ser* (determinación, constitución, ὕπαρξις). Por ser *la presencia* misma, no la presencia *de* esto o aquello, es presencia de la presencia misma a ella misma, «pensamiento del pensamiento», como ya explicó Aristóteles. En esto hay una reversión sobre sí (ἐπιστροφή), y, si hay una reversión, hay una alteridad; esta alteridad es la de lo pensante o «intelectivo» (νοερόν) con respecto a lo inteligible (νοητόν); ciertamente esta exterioridad ya no es tal en cuanto lo intelectivo es en efecto intelectivo, porque entonces la presencia de lo inteligible y la intelección son una sola cosa; el entendimiento se identifica con lo entendido, pero se identifica a partir de una alteridad. Que Proclo lo piensa en principio así lo demuestra el que identifica ese «otro» intermedio entre el *ser* y el νοῦς con la infinitud de «potencia» (δύναμις) propia de lo «eterno» (αἰώνιον) y con la eternidad misma (αἰών); pero en definitiva le llama «vida» (ζωή), justifica expresamente su posición intermedia por el hecho de que «vida» es más universal que «inteligencia» y menos que «ser», y coloca estos tres térmi-

nos (ὄν-ζωή-νοῦς) en orden «vertical» a continuación del *uno* y antes del alma; lo cual parece desde luego contradictorio con el análisis anterior, porque allí se trataba de un movimiento de ida y vuelta —procesión y retorno— propio del νοῦς mismo (así lo trataba Plotino) y no de una serie procesiva.

2. Toda alma participada es participada por algún «cuerpo», el cual, por tanto, pertenece necesariamente (es decir: eternamente) al alma en cuestión. No se trata, pues, del cuerpo perecedero, sino de un cuerpo «inmaterial» (recuérdese esta noción en la Estoa) que acompaña siempre al alma como su «vehículo» (ὄχημα).

3. Cada orden (= serie «horizontal») es «más múltiple» que el inmediato superior, porque está más lejos del uno. Lo cual quiere decir que cada orden se continúa «hacia la derecha» más allá del punto al que llegaba el orden superior. De este modo, los νόες (plural de νοῦς) serán divinos (los que están bajo dioses) o no divinos; las almas serán divinas (las que están bajo dioses) o intelectuales pero no divinas (las que sólo están bajo algún νοῦς) o ni intelectuales ni divinas.

4. El primer miembro (es decir: el principio imparticipado) de cada serie pertenece a la vez, como miembro participativo, a la serie superior; esto es: el *ser* imparticipado es ser κατ' αἰτίαν porque es dios καθ' ὕπαρξιν; el alma imparticipada es alma κατ' αἰτίαν porque es νοῦς καθ' ὕπαρξιν. Este punto tenemos que renunciar a representarlo en el diagrama, el cual, en definitiva, puede quedar así:

τὸ ἕν——ἑνάδες——ἑνάδες——ἑνάδες——ἑνάδες——ἑνάδες
τὸ (ἀμεθ.) ὄν——μεθ. ὄν——μεθ. ὄν——μεθ. ὄν——μεθ. ὄν
ἡ (ἀμέθ.) ζωή——ζωὴ μεθ.——ζωὴ μεθ.—ζωὴ μεθ.
ὁ (ἀμέθ.) νοῦς——νοῦς μεθ.—νοῦς μεθ.
ἡ (ἀμέθ.) ψυχή—ψυχὴ μεθ.
σῶμα

Además de que todo orden, en su carácter genérico, que está definido por su propio primer término, «procede» del orden superior, también los términos de cada orden, sólo hasta llegar a cierto punto de él, participan, cada uno por su parte, del término del orden superior que

está precisamente encima, y es este término del orden superior el que les da su carácter específico dentro de su propio orden.

Las hénadas bajo las cuales está el *ser* primero e imparticipado son (puesto que el *ser* es lo inteligible) la fuente de toda inteligibilidad, son suprainteligibles, esto es: inteligibles κατ' αἰτίαν. Por lo mismo, las hénadas bajo las cuales está el νοῦς imparticipado son intelectivas κατ' αἰτίαν. Todo aquello bajo lo cual está el alma imparticipada es «supramundano». Aquello bajo lo cual está algún cuerpo es «intramundano».

Aquello de lo que cada νοῦς es νόησις, aquello que él «conoce», es él mismo. Pero habíamos quedado en que el retorno *a sí* es retorno *a la causa;* por ello, cada νοῦς es conocimiento de su anterior, y sólo el νοῦς primero (imparticipado) es pura y simplemente conocimiento de sí mismo. Todo νοῦς «produce» lo que «produce» y «hace» lo que «hace» no por ninguna «actividad», sino por su mismo νοεῖν.

Todo lo que está bajo νοῦς (y recuérdese que traducimos νοῦς por «inteligencia») posee la inteligencia *siempre* (no «a veces»); por tanto, toda alma que está bajo νοῦς no es un alma humana; si está también bajo hénadas, es un alma divina; si no, es un alma demónica (de δαίμων). En las almas divinas se incluye: *a)* el alma imparticipada; *b)* el alma del mundo; *c)* las almas de los astros; *d)* las almas de los demás dioses, de aquellos «sobre los cuales hay que creer a los poetas», según decía Platón (cf. 4.5). Nótese que *b), c)* y *d)* son almas «participadas», es decir: las sigue un cuerpo como «vehículo» (cf. unas líneas más arriba). El último grupo de almas parece ser el de las almas humanas; a éstas, naturalmente, les pertenece también un cuerpo, no el cuerpo que nace y perece, sino el «vehículo», que es inseparable del alma, incluso si ésta por cierto tiempo permanece ligada a un cuerpo animal como decía alguno de los mitos de Platón. El orden de «cuerpo» se prolonga, más allá de los cuerpos que participan de algún alma, hasta abarcar toda corporeidad; bien entendido que el mismo nacer-perecer aparece aquí como determinación intelectual y «dialéctica»; obsérvese, por ejemplo, el razonamiento siguiente:

Lo αἰώνιον (digamos «eterno») es un «todo a la vez», es decir: sin discurrir temporal alguno. Toda cosa «eterna» participa de la «eternidad» (αἰών), lo cual, según los principios generales ya expuestos, supone una «eternidad imparticipada», que no es otra cosa que la «vida» (ζωή) imparticipada. Pues bien, igualmente todo lo temporal participa del «tiempo» y hay un «tiempo» imparticipado. Es claro que lo que nace y perece depende de lo eterno, que esto es «superior» a aquello; pero, si nos quedamos con sólo estos dos extremos, violamos el principio de no dejar vacío ningún grado intermedio; por tanto, es preciso admitir

que la dependencia no es directa, sino que hay, por debajo de lo eterno, pero por encima de lo que nace y perece, lo «temporal perpetuo», ἀΐδιον («siempre»), pero no αἰώνιον, es decir: no «todo a la vez», sino en constante discurrir.

Del mismo modo, entre lo que es eterno en su οὐσία («esencia») y en su ἐνέργεια («actividad») y lo que es temporal (perpetuo o no) en ambos aspectos, tiene que haber algo que sea eterno en su οὐσία y temporal en su actividad; esto es el alma, que es eterna y es el principio de todo el movimiento. Según el mismo esquema conceptual, que —como vemos— se repite constantemente en Proclo, entre lo movido y el «motor inmóvil» (= el νοῦς) tiene que haber lo que se mueve pero no es movido por nada, sino que se mueve por sí mismo, lo cual es el alma. Etc.

Volvamos al esquema de los «órdenes». Hasta aquí hemos dicho que, a partir de cierto grado, los términos de cada orden ya no participan de términos del orden superior (por ejemplo: que hay almas intelectuales y no intelectuales, almas divinas y no divinas). Pero también hemos dicho que esta «participación» es algo eterno y necesario. Pues bien, el principio tantas veces empleado exige que entre aquello a lo que una cosa le pertenece necesariamente y aquello a lo que no le pertenece en absoluto haya aquello a lo que le pertenece como de prestado, por una especie de «iluminación» (ἔλλαμψις). Así, la «animidad» no se acaba allí donde se acaba la participación de un alma, porque también los animales y las plantas tienen como «imágenes de alma» (εἴδωλα ψυχῆς); la «intelectualidad» no se acaba allí donde se acaba la participación de una inteligencia, porque también el alma humana es «iluminada» por el νοῦς; etc. Esto le permite a Proclo satisfacer otra exigencia de su pensamiento: la de que la «producción» por el principio superior alcance siempre más allá que la «producción» por el principio inferior, es decir: de que lo superior sea precisamente lo «más universal». En efecto, si ahora pasamos de considerar lo αὐθυπόστατον a considerar lo que nace y perece, encontramos que —de «arriba» a «abajo»— cada nuevo «nivel», en vez de añadir al anterior la dependencia de un nuevo principio, pierde con respecto al anterior una dependencia: lo animal (τὰ ζῷα) posee (contingentemente, como todo lo que nace y perece) unidad, ser, vida y, en mínimo grado, inteligencia; «lo que crece» (τὰ φυτά: las plantas) posee unidad, ser y, en mínimo grado, vida; lo inanimado (τὰ νεκρὰ σώματα: «los cuerpos muertos») posee unidad y, en mínimo grado, ser; finalmente, incluso la ὕλη posee, cierto que en mínimo grado, unidad. Es decir: el principio primero, *el uno,* es en verdad principio absoluto, que trasciende toda limitación.

7

La filosofía medieval

7.1. La filosofía cristiana hasta fines del siglo XII

Ya hemos indicado en 6.6.4 cómo, paradójicamente, el cristianismo estaba abocado a buscar una expresión en términos emparentados con la filosofía por el hecho mismo de que él hace frente a lo absurdo poniéndolo como tesis, y esto exige recurrir al lenguaje mismo en el que se producían los términos de lo absurdo, esto es: al lenguaje de la filosofía.

Encontrar las palabras no fue cosa fácil; primero, los Padres de la Iglesia se valieron de conceptos tomados ya de la Estoa, ya del «platonismo» helenístico anterior a Plotino, en menor medida de otras escuelas; podemos decir que hasta el siglo IV no se encontró una fórmula; quien la acuñó, con carácter en cierto modo definitivo, fue Agustín.

7.1.1. Agustín (354-430)

Norteafricano de cultura latina, converso y luego obispo de Hipona (en el norte de Africa). Su base filosófica consistía en haber leído parte de una traducción latina (ignoraba el griego) de las «Enneadas» de Plotino y seguramente algunas cosas más de neoplatónicos. En su historia personal, estas lecturas forman parte de un proceso que acaba en su conversión al cristianismo; desde entonces, parece que no volvió a ocuparse de escritos de filósofos; su pensamiento, en adelante, se nutre filosóficamente de ese fondo adquirido en su juventud y arranca en cada caso de la Escritura Sagrada. Es —dice— *partiendo de la fe* en la Escritura, y sólo así, como podemos «entender»; la frase predilecta de Agustín (traducción incorrecta de un texto del profeta Isaías) es *Nisi credideritis, non intelligetis* («Sin haber creído, no entenderéis»). No sabemos si ayudado por la misma endeblez de su preparación neoplatónica o más bien por una reacción consciente (aunque parcial) contra ella, el hecho es que Agustín logra expresar el cristianismo en lo que lo opone al neoplatonismo.

En remota dependencia de Platón, Agustín concibe el *ser* como «ser A» o «ser B», como *essentia*, y, por tanto, concibe el «ser verdadera-

mente» como ser verdaderamente (es decir: propiamente e invariablemente) aquello que se es, en una palabra: como inmutabilidad: *vere esse est semper eodem modo esse.* También como en la recepción de Platón (sólo el εἶδος *es* propiamente), decir «el ser mismo» es lo mismo que decir «lo verdaderamente ente», y –ahora ya al margen de Platón– decir lo uno o lo otro es lo mismo que decir «Dios». Dios es *ipsum esse.* De este modo, Dios es identificado con el «mundo inteligible» del «platonismo».

«Verdad» coincide con «ser». No es «verdad» un simple hecho, sino una *regla inmutable,* como que dos más dos son cuatro o que se debe hacer el bien y evitar el mal. Y el convencimiento que tenemos de que hay verdades de esta índole es ya un convencimiento de que hay Dios, precisamente aquel convencimiento que es asequible al hombre incluso sin Revelación. En efecto, mi conocimiento de una verdadera verdad (de una verdad inmutable, necesaria) no puede proceder de la sensación, porque la sensación es siempre pasajera; tampoco puede proceder de mí mismo, porque yo mismo soy algo mudable y contingente; entonces es preciso, puesto que tal conocimiento se da, que en lo más profundo del hombre resida una unidad con algo que no es el hombre mismo, sino lo inmutable, la verdad, el ser. Dios es «más íntimo a mí que mi misma intimidad»; lo que el hombre siempre busca, quizá sin saber qué busca, no ha de buscarlo fuera.

El alma «recuerda», «entiende» y «quiere»; englobando las tres cosas digamos (con una terminología que no es agustiniana): «piensa». El alma puede dudar de todo lo que piensa, siempre puede pensar que se equivoca, pero, incluso si se equivoca, lo que es indudable es que eso que piensa (equivocadamente o no) lo piensa; así, por muy dudable que sea todo lo otro, el alma está segura de su «recordar», «entender», «querer»; por tanto (y sólo en esa medida) está segura de su «vivir», y, por tanto (y sólo en esa medida), de su «ser». Si el alma piensa que ella misma es fuego, o aire, o cerebro, es que piensa que el fuego piensa, o que el aire piensa, o que el cerebro piensa; pero de lo que le es imposible dudar no es del fuego, ni del aire, ni del cerebro, sino del pensamiento, de algo que no es ninguna cosa exterior. El que esta argumentación aparezca en Agustín ha sido motivo para que alguien afirme que Descartes «no inventó nada» al poner el *cogito* como fundamento absoluto de toda certeza; esto ya se lo hicieron ver al propio Descartes, quien respondió agradeciendo el apoyo que se le prestaba al fortalecer su doctrina con la autoridad de un Padre de la Iglesia. Ciertamente Descartes reproduce esta argumentación de Agustín, pero el papel que la misma juega en uno y el otro es completamente distinto. En Agustín *la verdad* no con-

siste en el «yo pienso», sino en Dios, y lo que pretende demostrar el argumento expuesto es que la búsqueda de Dios es una búsqueda hacia dentro, porque sólo lo interior cumple cierta condición indispensable de la verdad, la condición de la indubitabilidad.

Esta condición la cumple el alma porque ella misma es una cierta imagen de Dios y su esencia más profunda es una cierta presencia de Dios. Lo sensible, en cuanto que *es,* ya *no es;* siempre *pasa;* esto quiere decir que es *temporal;* y el tiempo es una cantidad, algo «medible»; ¿dónde y cómo tiene lugar esa medida?; cuando, al oír un canto, notamos la cantidad de las silabas y apreciamos que la de una larga es doble que la de una breve, ocurre lo siguiente:

a) Al oír la larga, apreciamos que su duración es doble que la de la breve porque ya hemos oído la breve, ésta ya *ha pasado,* ya *no es.*

b) La duración de cada sílaba no la percibimos a su comienzo, porque entonces todavía no hay sílaba, la sílaba todavía no es; tampoco mientras la pronunciamos, porque ¿cómo podríamos medir una cantidad cuyo final aún no ha llegado?; la medimos cuando la sílaba ya *ha pasado.*

Así pues, la medida del tiempo no tiene lugar en lo sensible mismo, porque en lo sensible la extensión temporal no *es;* lo único que *es* es, en cada momento, el momento en cuestión; la medida del tiempo tiene lugar en una retención, en un recuerdo; la retención de lo que pasa y la medida del tiempo tienen lugar en el alma como en una imitación de la unidad y eternidad de Dios; entre Dios, que es y conoce todo a la vez, y lo sensible, que simplemente pasa sin consistencia alguna, está el alma, que retiene lo pasado, de modo que sólo así hay *tiempo.* A la identidad del alma consigo misma, al recogimiento del alma, es decir: a la imagen en el alma de la unidad y eternidad de Dios, le llama Agustín *memoria.* Incluso —como hemos visto— el conocimiento sensible (no en cuanto sensible, sino en cuanto conocimiento) sólo es posible porque el alma *retiene,* es decir: reúne lo ilimitadamente disperso. Más aún: el alma no «recibe» las sensaciones, sino que, en cuanto «se da cuenta» de una modificación sufrida por el cuerpo, lo que hace es producir «de su propia substancia» la sensación. Más allá de la simple sensación, el reconocimiento de alguna regla necesaria en lo sensible mismo (la *scientia)* nunca tiene su fundamento —según ya hemos dicho— en la mera sensación, sino que la necesidad de esa regla procede del fondo del alma misma, y la validez de esa regla para las cosas reside en que lo que está presente en el fondo del alma misma es el Creador de todas las cosas. Finalmente, el alma puede conocer de un modo totalmente independiente de lo sensible, vuelta hacia su propio fondo, y conoce entonces la Verdad mis-

ma, lo eterno; a este grado supremo de conocimiento le llama Agustín *sapientia*.

El conocimiento es, pues, conocimiento en mayor o menor grado según sea en mayor o menor grado conocimiento del alma misma, lo cual quiere decir: conocimiento de Dios, porque el fondo del alma es presencia de Dios; Agustín dice que no desea saber de nada más que del alma y de Dios.

El movimiento del alma que lleva del conocimiento de las cosas al conocimiento de Dios en una trascendencia hacia dentro es un movimiento de «caridad». El alma ama esencialmente, y ama sin saber qué ama, y por eso lo busca, y sólo cuando lo encuentra puede reposar en la plenitud del amor.

Ser, entender y *amar* son como tres momentos del alma misma. La *substancia* del alma produce («genera») la «noticia», el *verbum mentis*, que tiene de sí misma, y la relación del alma con esa «noticia» es el *amor* a esa imagen de Dios. En esto el alma (imagen de Dios, repetimos) nos permite concebir vagamente la Trinidad divina: Dios (el «Padre») se conoce a sí mismo, esto es: formula, concibe, genera, un *verbum* (el «Hijo»), y la relación del Padre con el Hijo es *amor* del Padre y el Hijo (el «Espíritu Santo»). Por la memoria imita el alma la unidad y la eternidad, que es denominación apropiada del «Padre»; por el conocimiento imita el alma la sabiduría, que es denominación apropiada del «Hijo»; por el amor imita el alma la felicidad, que es denominación apropiada del «Espíritu».

Si Dios es *ipsum esse*, y *esse* es *essentia*, ¿cómo puede Dios ser *infinito?*; «infinitud» significa algo así como indeterminabilidad, es decir: lo contrario de «ser»; en este sentido, el *uno* de los neoplatónicos constituía, en orden a establecer filosóficamente la noción de Dios, una base aparentemente más precisa que el conjunto del «mundo inteligible» platónico. Y, en efecto, Agustín afirma que Dios es incomprensible *(si comprehendis, non est Deus)*, inefable, etc. Pero es característico de Agustín (y de la teología cristiano-latina en general, a diferencia de la cristiano-griega) el que cualquier distinción de hipóstasis haya de ser posterior respecto a la noción fundamental de Dios; en otras palabras: el que la especulación teológica trinitaria no afecte más que extrínsecamente a la noción filosófica de Dios. Así, Agustín sencillamente considera a Dios como el ámbito de lo inteligible. Las ideas no son, pues, «producidas» en modo alguno por Dios, sino que son consubstanciales a Dios, Dios las contiene en sí. Esta identificación de lo inteligible con Dios tiene, desde el punto de vista cristiano, las siguientes ventajas:

a) Sitúa la Creación precisamente en el abismo entre lo inteligible

y lo sensible, haciendo corresponder la oposición Creador/creado a la oposición «platónica» ser/cosa. Como entre la idea y lo sensible como sensible (no como determinación) hay un verdadero «abismo», queda abierta una puerta para admitir la total contingencia de lo sensible; todo lo *necesario* queda del lado de Dios.

b) Al ser lo sensible como tal lo que sale de la Creación, se le asegura a lo sensible como tal un carácter positivo, una entidad (por tanto, una «bondad»), y se le da a la Creación un sentido de distinción substancial entre lo creado y el Creador. En efecto:

Para Agustín, ni la materia es algo negativo, ni está supuesta en la Creación, ni constituye ningún «límite» en la Creación del mundo, sino que es ella misma creada. Ni el mal en el hombre consiste en estar unido a la materia, sino que consiste más bien en una sobrevaloración de ella, en una inversión de la jerarquía. Nada *es* un mal, el mal no *es* en ningún sentido; lo que designamos como «mal» es simplemente la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debería poseerlo. Es cierto que el hombre *está* en el mal, que está vuelto hacia la materia, que la pone por encima (no que la materia sea de suyo mala), pero es así porque él (el hombre mismo) se ha vuelto hacia la materia, porque «en Adán hemos pecado todos» y por ello la humanidad es «una sola masa condenada»; el hombre —hundido en el pecado— no puede *cumplir* (aunque sí conocer) la «ley», y Dios podría *en justicia* condenar a todos los hombres, pero le plugo otorgar su gracia a través de la Redención; es «gracia» porque es un don gratuito, que el hombre no podría merecer, y es esa gracia lo que hace al hombre capaz de merecer, capaz de «buenas obras». Sólo cuando el hombre «nace de nuevo» por la fe, se hace capaz de *cumplir* la ley. La fe misma es gracia (en efecto: no se la puede obtener racionalmente; se cree por algo distinto del propio investigar humano), porque, si no, del hombre y sólo del hombre dependería la decisión, y para Agustín la salvación tiene que ser algo que el hombre recibe gratuitamente. Por tanto, tampoco se puede erigir en ley el que todos los hombres reciben esa gracia; por de pronto no la han recibido los que no son cristianos, y no son cristianos precisamente porque no la han recibido; sólo por esto puede decirse que la gracia es gracia (= don gratuito), porque Dios no estaba obligado en justicia a salvar a nadie, y, por tanto, puede en justicia salvar a quienes quiera, en virtud de un designio que nuestra pobre inteligencia no puede penetrar, lo mismo que no puede penetrar cómo es posible que hayamos pecado todos en un pecado para cuya ejecución no se nos consultó.

En realidad, el *ex abrupto* de que en el pecado de Adán hemos pecado real y verdaderamente todos los hombres (afirmación que Agustín

declara «incomprensible») es una consecuencia lógica de la afirmación *ex abrupto* de la salvación. Supuesto que el hombre no puede por sí mismo alcanzar el bien, es preciso al menos —para que una salvación sea posible— que ese estado no sea su estado «natural», sino un estado adquirido; por eso es preciso que el hombre haya pecado.

La tesis de que el hombre, sin la gracia, no es capaz de cumplir la ley, obliga a Agustín a distinguir entre *liberum arbitrium* («libre albedrío») y *libertas* («libertad»). La noción misma de que el hombre está en el mal exige que se reconozca en el hombre una capacidad de decidir; si no, tampoco podría el hombre ser culpable; esta capacidad es el *liberum arbitrium*. Pero, como el hombre está en el mal, usa de su libre albedrío en el sentido del mal. Sólo la gracia hace al hombre capaz de usar su libre albedrío para el bien; esto quiere decir que la gracia *supone* el libre albedrío, pero *produce* la libertad. El grado supremo de libertad (que no se alcanza «en esta vida») es no poder querer más que el bien.

Antes de conocer los «escritos de los platónicos» (es decir: antes de 384, treinta años de edad), Agustín era ya maestro de retórica, había sido maniqueo y era, por último, adicto al escepticismo de la Academia y de Cicerón. Su conversión al cristianismo tiene lugar unos dos años después, y puede decirse que es en el trance de su conversión cuando escribe sus primeras obras. Luego, su producción literaria no cesa hasta su muerte; las obras de más amplio alcance dentro de ella son las *Confessiones* (alrededor del año 400; en 13 libros) y el *De civitate Dei* (413-426; en 22 libros); ambas fueron escritas cuando Agustín ya era obispo.

7.1.2. «Dionisio»

Es el misterioso personaje del cual hemos hablado en 6.7 a propósito de la influencia de Proclo. La primera ocasión en que aparecen citados escritos del «corpus areopagiticum» es en 532, en una discusión teológica, y todavía uno de los bandos los rechaza como apócrifos; estas dudas parece que desaparecieron pronto. La lengua de esos escritos es el griego. La dependencia con respecto a Proclo, naturalmente, no es reconocida por el autor, quien presenta todo lo que dice como exégesis de la Escritura Sagrada; esto hace que, si la dependencia misma es muy clara, no siempre lo sean los detalles de la aplicación del esquema de Proclo a la teología cristiana. Digamos también que «Dionisio» (en adelante prescindiremos de las comillas) remite a veces a otras obras suyas que no se han conservado; a juzgar por las citadas referencias, algunas de

esas obras debían ser muy importantes, pero, dado el extraño carácter de todo este asunto, ni siquiera podemos asegurar que hayan existido.

Podría preguntarse qué aplicación cristiana da Dionisio a la noción procleana de la pluralidad de hénadas. La respuesta es que Dionisio, naturalmente sin emplear los términos técnicos peculiares de Proclo, refiere los atributos de las hénadas a las «hipóstasis» divinas que, «procediendo» de Dios, son también Dios, es decir: al «Hijo» y al «Espíritu Santo». Dionisio tiene cierto derecho a considerar que con ello no se crea un problema insoluble para la unidad de Dios, porque el mismo Proclo había dicho que los dioses, siendo muchos, son uno, porque toda la multitud de cada orden es «análoga» a su principio y el principio del orden de los dioses es *el uno,* de modo que, siendo dios *cada* dios, todos juntos no son sino *un* dios.

Es claro entonces que τὸ ἕν es Dios pura y simplemente, el Dios primigenio, o sea: el «Padre». Recordemos a este respecto que es normal en la teología cristiana primitiva en lengua griega (a la que pertenece Dionisio) el hablar primero de Dios a secas, luego de la «procesión» divina, por lo tanto del «Hijo» y el «Espíritu», reconociendo al Dios inicial como «el Padre», y finalmente mostrar que cada uno de los tres es Dios y que los tres son un solo Dios, mientras que los teólogos de lengua latina hablan primero de Dios a secas para *después* reconocer una Trinidad *en ese mismo* Dios. En la teología griega, «Dios» a secas —simplemente como principio absoluto— es «el Padre».

Según todo esto, ya en nada puede extrañarnos que, según Dionisio, Dios sea anterior al *ser* y anterior a las ideas. El *ser* (τὸ ὄν) es lo primero *después* de Dios, y las ideas «siguen» al *ser* primero. En términos procleanos, las ideas pertenecen al «orden» del ser, el segundo del esquema de Proclo. Ahora bien, según este mismo esquema, τὸ ἀμεθέκτως ὄν pertenece al orden del uno, porque el término imparticipado de cada serie pertenece a la serie superior (cf. 6.7.4). Por tanto, el ser imparticipado ha de ser una hipóstasis divina, ha de ser Dios, dios καθ' ὕπαρξιν, no κατὰ μέθεξιν. De nuevo, no hay nada de extraño en esto, si tenemos en cuenta una línea de pensamiento que viene desde Filón a través del Evangelio de Juan: el «Hijo» es el λόγος, y el λόγος es la inteligibilidad de todo lo inteligible, es decir: el *ser* anterior a cualquier idea, a cualquier «ser A» o «ser B». En cuanto al «Espíritu Santo», no Dionisio, que sepamos, pero sí Juan Escoto Erígena, su más brillante seguidor en la Edad Media, nos lo presenta como la hipóstasis divina que preside la génesis de las ideas unas a partir de otras (que es una «división» continuada, como de género a especie); esto corresponde perfectamente a la posición que en el esquema procleano correspon-

dería a una tercera hipóstasis divina, a saber: sobre los términos derivados de la serie del *ser*.

La teología de Dionisio es, dentro del cristianismo, el más perfecto ejemplo de lo que se llama «teología negativa». El único «conocimiento» de Dios es el no-conocimiento, es decir: la experiencia de que ni este, ni aquel ni el otro predicado (o «nombre») pueden convernirle. A propósito de cada «nombre» dado a Dios en la Escritura, la exégesis de Dionisio sigue tres pasos:

1. *Afirmación* de ese «nombre» como punto de partida de la exégesis («teología afirmativa»).
2. *Negación* del mismo nombre («teología negativa»); Dionisio muestra que el nombre en cuestión, el que sea, no puede convenir a Dios.
3. Reconocimiento de que no se trata de una contradicción lógica (entre los dos pasos anteriores), porque la negación («Dios no es...») quiere decir que Dios es eso que decimos, pero que lo es en un sentido inconcebible, que lo *es* en un sentido superior al *ser* mismo.

Por este camino, Dionisio acaba negando no sólo el nombre de «ser», sino incluso el de «uno». Tampoco en esto hay oposición a Proclo; incluso «uno», el uno imparticipable lo es κατ' αἰτίαν; lo uno καθ' ὕπαρξιν es sólo lo más próximo a aquello innominable.

También en su concepción de la «génesis» de todo es Dionisio marcadamente neoplatónico. Entiende esta génesis como una jerarquía de órdenes (así, las «inteligencias» de Proclo son en Dionisio los «ángeles»). Considera que Dios «produce» sin «acción» alguna, sin «querer» ni «decidir», simplemente «siendo»; y, si el mundo es distinto de Dios, es precisamente porque (y sólo porque) su génesis es ese *ser*, presencia, manifestación de Dios *(teofanía)*, mientras que Dios mismo no *es*, es no-presente, incognoscible; no incognoscible para el hombre por las limitaciones del hombre, sino incognoscible absolutamente, por cuanto no hay en él nada que conocer, nada que «saber».

La actitud expresa de Dionisio respecto a la Revelación contenida en la Escritura no es distinta de la de Agustín por lo que se refiere al principio de que todo saber consiste en la asunción de lo que la Escritura dice. Pero es distinta en los matices, y la distinción es de gran importancia; trataremos de exponerla:

Agustín admitía que ciertas «verdades» pueden ser conocidas por la razón humana, incluso sin Revelación (si bien reconocía que eso no llega a constituir un verdadero *saber)*. Dionisio no niega esto, pero parece no importarle; él se propone no decir ni pensar nada, acerca de Dios, que no esté en la Escritura. Ahora bien, lo importante es que esto se basa en lo siguiente:

Agustín reconocía un límite entre lo especulable y lo no especulable; adoptaba ante ciertas tesis, como la «trinidad» y el «pecado original», la postura de limitarse al acopio y sistematización de lo que dice la Escritura, o, en todo caso, a ciertas comparaciones o ilustraciones que no representan una teorización sobre el particular, mientras que en otros puntos ejercía (siempre con sujeción a la Escritura) una verdadera «teoría». En Dionisio no hay ningún límite de este tipo, entre el saber y el misterio, por lo mismo que para él todo es misterio. Pero esto de que todo es misterio no representa una «barrera» para el pensamiento, porque Dionisio concibe el misterio de un modo que hace de él la esencia del saber mismo; el grado supremo del saber es el mistico «no saber nada», el reconocer que ni esto, ni aquello, ni lo de más allá; si el saber, en definitiva, se revela como la suprema ignorancia expresamente asumida, debe ser de algún modo desde el principio confesión de ignorancia; por eso el principio es el humilde acatamiento a la Escritura; este acatamiento es en el primer momento de la búsqueda lo que en el último es el «no saber» místico.

Esta ausencia de límite material entre un saber «natural» y un saber «concedido» tiene su base en que Dionisio no establece entre «naturaleza» y «gracia» una delimitación de ámbitos materiales. Para él la tríada Creación-Caída-Redención es sencillamente la tríada μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή; así como todo está incluido en el orden de la Creación, también todo está incluido de algún modo en el orden de la Gracia; la jerarquía de los «órdenes» vale tanto para el sistema de la Creación como para el sistema de la Gracia; el error, las tinieblas, es como la ὕλη de Proclo. A la «jerarquía celeste» que es el sistema de la Creación corresponde la «jerarquía eclesiástica» que es el sistema de la Redención; en esta jerarquía tienen su lugar los misterios del cristianismo (Bautismo, Eucaristía, etc.), los ministros de esos misterios y los fieles de esos misterios; y el término final es la «nada» mística.

La obra de Dionisio está totalmente exenta de polémica anti-pagana o anti-hereje, o, más bien, totalmente exenta de toda polémica. El error, para Dionisio, no es esta o aquella doctrina, sino el error cuya naturaleza queda desvelada en la misma presentación de la verdad; lo demás es anécdota.

La importancia de Dionisio en la historia de lo que podemos llamar para entendernos «filosofía cristiana» es algo más que una importancia cuantitativamente muy grande; lo es ante todo cualitativamente. El elemento dionisiano es, más que cualquier otro, el elemento problemático, de inquietud, de pensamiento vivo, que impedirá que todo cristalice en un puro formulismo oficial. Esto no hubiera podido ocurrir si las obras

de Dionisio hubieran podido ser quemadas. Parece como que Dionisio —quienquiera que fuese— sabía lo que hacía cuando presentó su obra bajo una autoridad que «personalmente» no tenía.

El «corpus areopagiticum» (es decir: el conjunto de las obras conservadas de Dionisio) consta de cuatro tratados y varias cartas. Los titulos de los cuatro tratados son: «De la jerarquía celeste», «De la jerarquia eclesiástica», «De los nombres divinos» y «De la teología mistica».

7.1.3. *Boecio* (aprox. 470-525)

Romano de ilustre familia. Escribió en latín, pero conocía el griego. Parece ser que era cristiano. Tuvo un papel importante en la corte —remedo de las instituciones romanas— del ostrogodo Teodorico, quien, finalmente, lo hizo encarcelar y ejecutar, parece que no por motivos religiosos, contra lo que se pensó durante mucho tiempo. En la cárcel compuso su *De consolatione philosophiae.*

Era propósito de Boecio traducir al latín todo Platón y todo Aristóteles y demostrar, mediante comentarios, que ambos pensadores coinciden en lo fundamental. Lo que llegó a hacer fue: traducir el «Organon» (se discute la atribución de algunas de las traducciones, pero no de las de las «Categorías» y el «De interpretatione», que son, sin lugar a dudas, de Boecio), comentar las «Categorías» y el «De interpretatione», y traducir y comentar la «Introducción» de Porfírio; además escribió algunas obras de lógica, de las cuales la más interesante es «Sobre el silogismo hipotético».

En relación con sus trabajos de «lógica», aunque no sea ello mismo una cuestión de «lógica», lo que más nos interesa aquí de Boecio es que fue el iniciador de la discusión, típicamente medieval, en torno a la «cuestión de los universales». La cuestión como tal la leyó Boecio, y tras él casi toda la Edad Media, en la «Introducción» de Porfírio, donde se decía que, por pertenecer a una «más alta» investigación, quedaban sin discutir allí las cuestiones siguientes:

1. Si los universales (es decir: los géneros y las especies) son en realidad o son solamente pensamiento.
2. En caso de que sean en realidad, si son corpóreos o incorpóreos.
3. Si son aparte de las cosas sensibles o no.

Boecio no da una respuesta propia a estas preguntas, pero se ocupa de explicar cuál es —según él— la respuesta con arreglo a Aristóteles; lo hace de la siguiente manera:

a) Un universal pertenece *entero* a *cada uno* de sus inferiores; la determinación «animal» está entera, con todo lo que la constituye, en cada animal. Aunque sólo sea por esto, el universal no puede ser una *cosa,* un individuo.

b) Si los universales fuesen sólo pensamiento, no serían pensamiento *de* nada, y «(no) pensar nada» es sencillamente no pensar. Pero hemos dado por admitido que son verdaderamente pensamiento; luego son pensamiento de *algo;* luego el género o la especie es *algo.*

c) Creyendo seguir a Aristóteles y, de hecho, con cierta base en el comentador Alejandro de Afrodisíade, Boecio dice que nuestro *animus* «separa» y «distingue» en aquello que los sentidos nos dan «compuesto» y «confuso». Los universales son algo real e incorpóreo, que se encuentra en los cuerpos y no «separado» de suyo, pero que nosotros podemos «separar» sin que haya en ello «error», ya que no hay error en considerar «aparte» algo que de suyo no es «aparte», siempre que no afirmemos que lo es también de suyo. Los universales, pues, son algo real, incorpóreo, que no se da aparte de lo sensible, pero que es entendido aparte de lo sensible.

Ahora bien, no debe entenderse que esto sea la última palabra de Boecio acerca de los «universales». Por el contrario, debe quedar claro lo siguiente:

Si (expediente muy superficial, pero útil) entendemos por «platonismo» la afirmación de una realidad subsistente de los universales, o, en otras palabras, de que las «ideas» son «separadamente» y son eternas, entonces en la Edad Media cristiana anterior al nominalismo del siglo XIV todo el mundo es «platónico», porque todo el mundo admite al menos las ideas como o bien presentes en Dios o bien producidas eternamente por Dios. Y este «todo el mundo» incluye desde luego a Boecio. También es «platónico» Boecio, y tras él toda la Edad Media hasta el citado nominalismo, en que admite que el grado supremo de conocimiento es el conocimiento de la idea «aparte» de lo sensible.

Otro aspecto del pensamiento de Boecio que interesa aquí (por su notable influencia en toda la Edad Media) es su especulación acerca de la noción de Dios y de la distinción entre Dios y lo creado:

Id quod est («aquello que es»), lo ente, *cada* ente individual, es un conjunto, una multiplicidad, de partes y de caracteres, y, sin embargo, es *uno; id quod est* no es ninguna de esas partes o aspectos, sino una sola cosa, digamos «el todo» en cuestión. ¿Qué es lo que constituye la *unidad* de eso que «es»? Al decir que «lo que *es*» no es ni esta ni aquella parte, ni este ni aquel aspecto, decimos ya que es el *ser* propio de la cosa (su «ser A» o «ser B») lo que constituye su unidad. Ahora bien, el

«ser A» o «ser B» es la *forma* (traducción de μορφή). La forma es aquello por lo cual una cosa es lo que es; por tanto, no es ella misma *id quod est,* sino *quo est* («por lo cual es»). El *ser* mismo no *es;* no es lo mismo *lo que es* que el *ser.*

Dios, en cambio, no es otra cosa que *esse* («ser»). La distinción de lo creado con respecto a Dios reside en que el *ser* de lo creado es sólo *quo est,* no *id quod est.*

7.1.4. *Juan Escoto Erígena* (aprox. 810-877)

Irlandés (esto quiere decir «Erigena», y lo mismo «Scotus», porque Irlanda era llamada «Scotia maior»), fue profesor de la escuela palatina de París durante el reinado de Carlos el Calvo. Tan admirado por su saber y su ingenio como atacado por sus posiciones doctrinales, fue condenado varias veces en vida y otras varias después de muerto. Tradujo al latín las obras de «Dionisio» (que ya antes habían sido traducidas por Hilduino, abad de San Dionisio); tradujo también algunos otros textos de la teología griega del cristianismo primitivo, y por su parte escribió una importante obra: *De divisione naturae;* conservamos, además, comentarios suyos a parte de la obra de Dionisio, fragmentos de un comentario al Evangelio de Juan y una homilia sobre el prólogo del mismo Evangelio.

La obra fundamental de Juan Escoto Erígena se titula *De divisione naturae;* ¿qué quiere decir este título? *Natura* («naturaleza») es un término que abarca todo, todo lo que es y lo que no es, en cualquier sentido de «ser» y de «no ser». Pero no es el conjunto, la suma, la totalidad, en cuyo caso la *divisio* sería una «división» del todo en partes o del género en especies. Se trata, en primer lugar, de una división que no es yuxtaposición de las partes, no es «*y... y... y...*». Aristóteles había establecido que la división del género en especies, considerada hacia atrás (el Erígena llama *análisis* a este movimiento inverso a la división), tiene un límite, que a partir de cierto momento ya no hay propiamente un género superior; partiendo de esta consideración, Aristóteles había establecido una primera división del ser que no es una división del género en especies, una división cuyos términos resultantes no son yuxtaponibles y sumables; esta era la división de las categorías. Pero ya Agustín había mostrado que Dios escapa a todas las categorías, que no es ningún «qué», ni ninguna cantidad, ni cualidad, etc. Porque, como explicó Dionisio, de Dios podemos decir que *es* (οὐσία), que es bueno («cualidad»), que es grande («cantidad»), y otras cosas pertenecientes a todas las categorías; pero podemos decirlo («teología afirmativa») sólo con la condición de proceder inmediatamente a la negación («teología negati-

va») como exégesis de esa afirmación (cf. el apartado sobre Dionisio en este mismo capítulo). Así, Dios es, por una parte, el universal suprauniversal, el *ser* por encima de las categorías mismas; y, por otra parte, no es universal alguno ni tiene nada que ver con ninguna de las categorías; esto último no porque se sitúe el «ser» de Dios como otro nuevo sentido o modo de «ser», como una categoría más, sino porque se enfrenta absolutamente al conjunto mismo de las categorías, al propio «ser» que «se dice de múltiples maneras», porque Dios no *es*, porque sólo *es* aquello que presenta alguna determinación (que «es A» o «es B») y Dios no presenta determinación alguna, no es nada.

La «división» de la que trata la obra del Erígena es, ciertamente, la división en la que cada determinación se delimita con respecto a cada otra determinación; y, además, el Erígena sostiene que todo (incluso lo individual mismo) se reduce a determinación. Por tanto, la división es aquello en lo que cada «es» tiene lugar, en lo que cada cosa *es* lo que es. Ahora bien:

Recuérdese que esta noción de la «división» en la que toda determinación tiene lugar procede de la διαίρεσις platónica, y que esta διαίρεσις es a la vez la oposición de lo «superior» a lo «inferior» y la «génesis» de lo inferior a partir de lo superior. En el Erígena, en efecto, esa «división» es la Creación. No en el sentido de que sea división de algo *en:* Dios por una parte y lo creado por otra; porque no hay nada superior a Dios, ni Dios está subsumido en nada. Sería quizá más acertado decir que Dios se divide *en* lo creado; esta afirmación no es falsa en la mente del Erígena, pero a nosotros podría hacernos pensar que el Erígena es un «panteísta», es decir: alguien para quien Dios no es sino el *todo* que abarca todas las cosas; vamos a ver que no es así, precisamente porque la división en cuestión no es de un género en especies ni de un todo en partes. Hablando de Dionisio, dijimos que la génesis del mundo es el *ser* mismo de Dios, pero que esto precisamente afirma el abismo entre Dios y el mundo, porque: Dios mismo no *es*, está por encima del *ser;* luego decir «Dios *es*» es lo mismo que decir: Dios produce otra cosa que no es Dios. Esto es lo mismo que ahora —pensando en el Erígena— decimos así: *el uno* se divide, esto es: el uno produce algo que no es el uno. Y, en efecto, el propio Erígena identifica su noción de la «división» con la noción dionisiana de *teofanía:*

Si decimos que Dios es incognoscible, no queremos decir que lo es para el hombre, sino que lo es absolutamente, que Dios no *es*. Luego, si Dios se hace presente, aunque sólo sea para sí mismo, si Dios *es*, siquiera sea en el sentido de que *es* él mismo, esto quiere decir ya que «produce»... Dios no crea el mundo por otra cosa que porque sólo así

él mismo «se conoce a sí mismo» y «se crea a sí mismo»: «en la creatura, de modo admirable e indecible, Dios mismo es creado; se manifiesta a sí mismo; invisible, se hace visible; incomprensible, se hace comprensible»; por eso: «no debemos entender que Dios y la creatura son dos, separados entre sí, sino que son uno y lo mismo»; esto no es «panteísmo» porque no se trata de una identidad *óntica;* ónticamente no se puede ni siquiera plantear la cuestión de la «identidad» o «distinción» entre Dios y la creatura, porque ónticamente la palabra «Dios» no designa nada, salvo que designe un ídolo. La cuestión es *ontológica;* y, en este plano, el *ser* de Dios es el ser de todo lo creado, pero precisamente por cuanto ese *ser* es a la vez salto radical, producción de lo absolutamente *otro;* e, inversamente, el ser de lo creado es el «no ser» (= supra-ser) de Dios, por cuanto ese ser consiste pura y simplemente en *remitir a* Dios, en comprensibilidad *de* lo incomprensible, presencia *de* lo absolutamente oculto, *ser* de lo que no *es.*

Como en la teología cristiano-griega, ese «Dios» absolutamente incognoscible es «el Padre», y su automanifestación, la presencia de Dios a Dios mismo, es el λόγος o, en traducción latina, el *verbum* («palabra»); lo que Dios produce en su «palabra» son las determinaciones, las ideas; y esto quiere decir ya que produce *todo,* porque en las ideas está ya todo; las ideas son como «decretos» de Dios en los que está predeterminada toda la creación, la cual tiene, como en Dionisio, el carácter de una jerarquía; el hombre es un determinado grado de esa jerarquía; por tanto, la producción (en lo inteligible, por tanto producción eterna) de todo lo «inferior» pasa a través del hombre; en otras palabras: el mundo sensible tiene lugar primero (y en un modo superior) en el pensamiento del hombre; y, fiel a la comprensión dionisiana de Creación-Caída-Redención como μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή, el Erigena tiene que admitir que la producción de lo sensible tiene lugar en virtud de la caída del hombre. Naturalmente, todo esto no se refiere ni a un hombre empírico ni a la caída como «historia», sino que quiere decir lo siguiente: porque de la eterna presencia del hombre (como determinación, es decir: como inteligible) formaba parte eternamente su caída, por eso estaba eternamente determinado un modo inferior de presencia, una presencia hacia la que el hombre, en cuanto caído, está vuelto; pero aún ese modo inferior de presencia sigue siendo, en definitiva, presencia de Dios. El mundo sensible no contiene nada que no estuviese en las ideas; las ideas contienen toda la «substancia» de las cosas; si de una cosa quitamos todo lo que es determinación (= inteligible), no queda nada; sólo que eso inteligible está presente en la cosa *de un modo distinto* de aquel que constituye su inteligibilidad.

El hombre tiene para Juan Escoto una posición ontológicamente privilegiada; como el alma en Plotino, es aquello que se tiende de arriba a abajo en la jerarquía de la Creación. El ángel entiende, pero no es capaz de sentir ni de razonar; el animal siente, pero no es capaz de entender; sólo el hombre entiende, como el ángel, razona como hombre, siente como el animal; entendimiento, razón, sensación, no son *tres* «facultades», sino que son la «división» en el alma misma que permanece una; aquí lo uno es el entendimiento, por el que el alma es cabe Dios; la razón corresponde a la «división» interna de lo inteligible, de los géneros en especies; la sensación al modo de presencia «inferior». El hombre —por decirlo de algún modo— es la representación de todo el proceso de la división en un punto de él, punto que es precisamente aquel en el que se pasa de lo inteligible a lo sensible.

Volvamos a la cuestión de qué significa «naturaleza» en la obra del Erigena. La «naturaleza» es eso que se divide, precisamente en cuanto, permaneciendo uno, se divide; «la división de la naturaleza» es *la naturaleza de la naturaleza*. «Naturaleza» abarca todo, pero no como un género supremo o un conjunto universal; esto es: no abarca a Dios *y* la creatura, a lo inteligible *y* lo sensible, sino que es la «naturaleza» (el *ser*) de todo y de cada cosa por lo mismo que es la supra-naturaleza (supra-ser) de Dios, es la inteligibilidad de lo inteligible por lo mismo que es la sensibilidad de lo sensible. Así pues:

1. La naturaleza es Dios en cuanto *es*, es decir: en cuanto «produce» el mundo. Y, simplemente siendo esto, siendo «naturaleza creadora, no creada» *(natura creans increata)*, la naturaleza lo abarca ya *todo*.

2. La naturaleza es la presencia de todo, presencia que está ya totalmente en el *verbum* divino. En cuanto Dios *es*, en cuanto se manifiesta para sí mismo, *todo* está ya presente. Es ya *natura creata*, pero es también *natura creans*, porque es «decreto», establecimiento de todo lo que ha de ser. Es *natura creata creans*.

3. La naturaleza es la presencia de las *cosas*; como tal es también *todo*, el mismo todo que en 2, pero ahora como *natura creata nec creans*.

4. Por lo que hasta ahora hemos visto, la Creación consiste en que Dios, no siendo presente, se hace presente; no siendo, *es*. Luego, la última palabra de la Creación depende de la respuesta a la siguiente pregunta: *¿qué* «es» Dios?, *¿cómo qué* «se manifiesta» Dios? Dios es él mismo, es decir: nada, y se manifiesta como él mismo, es decir: como nada; la presencia de Dios (es decir: la Creación) ha de ser, en definitiva, de nuevo no-ser (= supra-ser). Dios como negación de todo, como negación de la Creación misma, y, por ello, a la vez como «fin» al que todo

retorna, es, por lo mismo, *todo;* es la naturaleza en cuanto «ni creada ni creadora»: *natura nec creata nec creans.*

En el «De divisione naturae» parece como si Juan Escoto no dijese nada por su cuenta; todo aparece constantemente avalado o bien por la Escritura o bien por los Padres de la Iglesia. La verdadera fuente del Erígena es la teología cristiano-griega de los primeros siglos, y en especial Dionisio; expresamente, también se apoya muchas veces en Agustín. Los contemporáneos del Erígena no podían discutir el valor de estas autoridades, que, por otra parte, el Erígena conocía y manejaba mejor que nadie; pero tampoco podían aceptar (seguramente ni siquiera entender) lo que nuestro autor les presentaba. Una leyenda sobre la muerte del Erígena es bastante significativa, aunque no sea cierta: dice que, después de muerto Carlos el Calvo, Juan enseñó en el monasterio de Malmesbury y allí fue asesinado por los propios monjes que eran sus alumnos, los cuales clavaron en él los instrumentos con los que escribían.

La postura de Juan Escoto respecto al problema de «razón y fe» es substancialmente la de Dionisio (cf. el apartado correspondiente). No tiene la pretensión de demostrar nada al margen de la exégesis de la Escritura. Cree que la aceptación literal de lo que la Escritura dice es el único punto de partida; pero precisamente *de partida;* y el movimiento que parte de ahí no consiste en sacar conclusiones de las tesis de la Escritura literalmente tomadas, ni tampoco en demostrar racionalmente esas tesis, sino en alcanzar su *sentido.* Y esto no es hacer «comprensibles» las verdades de fe, sino pasar de la incomprensibilidad pedestre de una fórmula a la sublime incomprensibilidad del misterio.

7.1.5. *Anselmo de Cantorbery* (1033-1109)

Nacido en Aosta, fue abad de Bec (Normandía) y luego arzobispo de Cantorbery. Escritos más importantes: *Monologium, Proslogium, De veritate,* y el tratado «contra Gaunilón» que luego citaremos.

El nombre de Anselmo de Cantorbery ha quedado ligado más que a nada a cierta «prueba de la existencia de Dios». Esto es justo no sólo porque esa prueba, luego llamada «argumento ontológico», fue formulada primeramente por Anselmo, sino también porque Anselmo es el primer cristiano que, de algún modo, se propone formalmente la tarea de dar una prueba de la tesis «Deus est». Pero, precisamente por eso, tenemos que delimitar cuidadosamente el alcance y el sentido que para el propio Anselmo tienen esa tarea y esa prueba:

Anselmo no piensa en absoluto en una prueba independiente de todo condicionamiento religioso, o –como diría Descartes– en una prueba válida «incluso para los turcos». La afirmación del propio Anselmo de que acepta componer una meditación sobre Dios en la que «nada se demuestre por la autoridad de la Escritura» aparece suficientemente explicada en el primer título que Anselmo dio a su *Proslogium* (la obra en la que se expone el argumento): *Fides quaerens intellectum* («fe que busca entender»), y en la conocida fórmula de Anselmo acerca de la relación entre la fe y el entender: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* («no busco entender para creer, sino que creo para entender»). Anselmo pretende formular una prueba que no tome *como premisa* ningún dato de fe, pero que sí toma de la fe la delimitación de aquello que se pretende probar y, por tanto, el sentido general de la prueba.

En efecto, el argumento no toma como base otra cosa que la noción misma de Dios («aquello tal que no se puede pensar nada mayor»), y esa noción, en cuanto presente en el entendimiento, Anselmo no la considera ni *necesaria* de modo «natural» ni tampoco establecida arbitrariamente, sino dada por la fe; dice: «Creemos que Tú eres algo tal que no se puede pensar nada mayor». A continuación cita un texto de un salmo: «Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios»; y el posterior desarrollo de la prueba consiste en mostrar que el insensato es verdaderamente insensato:

¿Qué es lo que niega el insensato?; niega de Dios el *esse in re;* el *esse in intellectu* no lo pone en duda, porque habla de Dios, luego Dios es al menos en su pensamiento. Si decimos «aquello tal que no se puede pensar nada mayor», el insensato entiende lo que decimos, y afirma que eso que nombramos *no es;* que no es *in re,* porque *in intellectu* sí es; si no fuese *in intellectu,* el insensato ni siquiera podría afirmar que «no es». El insensato tiene que reconocer que piensa a Dios, que piensa «aquello tal que no se puede pensar nada mayor». Piensa esto y al mismo tiempo –según dice– piensa que ello no es *in re,* sino *in solo intellectu.* Ahora bien, *esse in re* es «más» que *esse in solo intellectu,* y, si «aquello tal que no se puede pensar nada mayor» es sólo *in intellectu,* entonces ya no es «aquello tal que no se puede pensar nada mayor», porque puede *pensarse* (al menos pensarse) que sea *in re,* lo cual ya es ser «mayor». Por tanto, el insensato piensa «aquello tal que no se puede pensar nada mayor» y a la vez piensa que ello no es «aquello tal que no se puede pensar nada mayor». El insensato es, pues, verdaderamente insensato.

El monje Gaunilón, contemporáneo de Anselmo, objetó que lo que Anselmo llama *esse in intellectu* no es otra cosa que el conocimiento del

significado de unas palabras, lo cual no es presencia alguna, ni siquiera en el entendimiento, es decir: no es verdadera intelección. Carece de sentido —según Gaunilón— pretender demostrar algo basándose sólo en el significado de palabras. Si se admitiese tal procedimiento —continúa Gaunilón—, de la noción de la «Isla Perdida» como la mejor tierra que cabe imaginar se deduciría que dicha tierra es *in re*.

Responde Anselmo que de la pura noción de «aquello tal que no se puede pensar nada mayor» se puede, ciertamente, concluir su *esse in re*, pero que tal noción es, por principio, la del ser infinito, porque todo ser finito (por ejemplo, la «Isla Perdida»), por maravilloso que sea en su género, es, por principio, algo tal que se pueden pensar cosas mayores. Ahora bien, por lo que se refiere a que verdaderamente sea *in intellectu* la establecida noción de Dios, en vez de que haya sólo el conocimiento del significado de unas palabras, Anselmo de nuevo se apoya en el hecho de la fe: «Si aquello tal que no se puede pensar nada mayor no es entendido o pensado, entonces o Dios no es aquello tal que no se puede pensar nada mayor o Dios no es entendido o pensado y no es en el entendimiento o en el pensamiento. Y, en cuanto a que esto es falso, me sirvo, como del más firme argumento, de tu propia fe y de tu propia conciencia» (Resp. a Gaunilón).

En el *Monologium*, Anselmo formula otras pruebas de que Dios *es*, en las cuales no vamos a detenernos. Cronológicamente, el *Monologium* es anterior al *Proslogium*, y en el «proemio» de esta última obra nos cuenta el autor su lucha por encontrar «un solo argumento» que superase a las diversas pruebas del *Monologium* y que «no necesitase de ningún otro que de sí mismo», lucha que termina en el hallazgo de la expuesta prueba del «insensato».

La noción de Dios y de la Creación que tiene Anselmo es perfectamente agustiniana. Dios es *ipsum esse* en el sentido de *essentia;* las ideas no son en modo alguno «creadas», sino que son en Dios, coeternas con Dios. Con esto se relaciona la interesante concepción anselmiana de la «verdad»:

Antes que del conocimiento, la «verdad» es algo que se dice de las cosas mismas, y consiste en la *rectitudo*, es decir: en que la cosa en cuestión sea «como debe ser», lo cual quiere decir: que sea tal como está establecido en su idea eterna. La verdad del conocimiento es un caso particular; consiste en que el conocimiento es —como debe ser— adecuado a la cosa. En suma: la verdad de algo (de una cosa, de un conocimiento, de un deseo) es su conformidad con la norma eterna; y, puesto que la norma eterna es la *essentia*, la verdad de todo lo verdadero consiste en Dios.

7.1.6. *La escuela de Chartres*

La existencia y la fama de este centro intelectual remonta a los alrededores del año 1000; pero es en la primera mitad del siglo XII cuando tiene importancia filosófica, a partir del momento en que dirige la escuela *Bernardo* de Chartres (muerto hacia 1125), cuyo pensamiento no conocemos directamente, pero a quien otro hombre de la escuela, Juan de Salisbury (aprox. 1110-1180), llama «el más perfecto platónico de nuestro siglo» (cf. el apartado sobre Boecio, a propósito del sentido de «platonismo» en la Edad Media). Sucesores de Bernardo en la dirección de la escuela fueron, por este orden cronológico, Gilberto de la Porrée y Thierry de Chartres (hermano menor de Bernardo).

La escuela de Chartres se ocupa seriamente de la literatura antigua conocida, así como de componer y mantener algo así como un «programa de estudios». Por eso es ahora el momento de que recordemos qué es lo que —en materia de literatura filosófica— se conocía y se manejaba en y hasta el siglo XII (excluyendo los últimos años de este siglo):

Ya sabemos que Boecio (principios del siglo VI) todavía tenía a mano todo Platón y todo Aristóteles; pero esto ya no respondía a la situación cultural de su tiempo, sino al trabajo particular de Boecio. Los dos siglos siguientes consuman el olvido y, en gran parte, la desaparición material en Occidente de la literatura antigua. Los mismos escritos lógicos de Boecio (incluidas sus traducciones y comentarios) son paulatinamente redescubiertos a partir del «renacimiento carolingio». En la escuela de Chartres encontramos el máximo grado de conocimiento de la literatura filosófica antigua antes del alud de traducciones que se producirá a partir de fines del siglo XII. Los de Chartres manejaban, en latín, la «Introducción» de Porfirio y casi todo el «Organon», con los comentarios (y el resto de la obra) de Boecio. En cambio, no se conoce todavía la «Física» ni la «Metafísica» de Aristóteles. La «física» de los de Chartres es: una traducción fragmentaria del *Timeo* de Platón y un comentario a la misma, todo ello hecho alrededor del año 300 d. de C. por el romano-cristiano Calcidio. El mencionado Thierry se ocupó de armonizar el contenido de ese comentario con el relato del Génesis.

Gilberto de la Porrée (1076-1154) es el más «metafísico» y «dialéctico» de los hombres de Chartres. De sus trabajos filosóficos diremos lo siguiente:

Substans es lo que soporta *(sub-stat)* unos accidentes. *Subsistens* es aquello que, para ser lo que es, no necesita de estos o aquellos accidentes. Los géneros y las especies son subsistentes, pero no substantes; los

individuos son substantes y subsistentes; todo lo substante es subsistente, pero no a la inversa. Ahora bien, cuando Gilberto caracteriza los universales como subsistentes no substantes, se refiere a las *formas* presentes en las cosas, no a las *ideas* eternas; éstas no son meramente *subsistentiae,* sino que son verdaderas *substantiae,* incluso *substantiae sincerae* (= substancias aparte de la materia). Las ideas son «modelos» *(exemplaria)* de los que las formas *(formae nativae,* terminología de Calcidio) son «copias» *(exempla).*

De las «formas», según Gilberto, hay que hablar siempre en plural, incluso de las formas (nunca «la forma») de un solo individuo, porque cada universal que entra en la determinación de un individuo es una «forma»: el género es una forma, la especie es otra, las propiedades son otras. El conocimiento de los universales consiste en lo siguiente: el entendimiento tiene la capacidad de «abstraer» (esto es: de separar del cuerpo en el que está) la «forma»: al hacer esto, el entendimiento percibe que esa «forma» coincide con la «forma» abstraída de otros cuerpos; entonces constituye con todas ellas una *collectio,* y así obtiene la forma o subsistencia específica; realizando el mismo trabajo sobre las subsistencias específicas, obtiene la subsistencia genérica.

7.1.7. Pedro Abelardo (1079-1142)

Francés. Hombre combativo y de gran nobleza de espíritu en todos los órdenes (cosa que la historia de sus amores con Eloísa no hace más que confirmar, e igualmente por lo que se refiere a la propia Eloísa), hubo de sufrir todos los géneros de castigo moral de que disponía su época.

Filosóficamente, lo más importante de la obra de Abelardo son sus varios escritos de «lógica». Se conservan también obras teológicas, así como una especial autobiografía (conocida por «Historia calamitatum»), cartas a Eloísa (escritas —de convento a convento— después de la catástrofe), etc.

Tenemos ante todo que recordar una vez más que, desde Boecio, todos los pensadores de que tratamos (hasta fines del siglo XII) ignoran la «Física» y la «Metafísica» de Aristóteles, así como el «De anima». Conocen el «Organon» (al menos las «Categorías» y el «De interpretatione»; en Chartres ciertamente más) en latín, comentado por Boecio y ampliado por la obra lógica de éste; y conocen, desde luego, la «Introducción» de Porfirio, también en texto latino y con comentario de Boecio.

No sólo el conocimiento (con todas las restricciones que se deducen de lo dicho) de la «lógica» de Aristóteles, sino también el desconocimiento de su «Física», son factores que determinan la gran importancia que tiene en esta época la «cuestión de los universales». El planteamien-

to se toma de Boecio, que a su vez lo tomaba de Porfirio (cf. el apartado sobre Boecio en este mismo capítulo). Antes de Abelardo, encontramos ya una serie de soluciones, que se suelen agrupar en dos tendencias: «realismo» (los universales son algo real) y «nominalismo» (el universal es la mera palabra que sirve a la vez para designar a este, aquel y el otro individuo; lo real son sólo los individuos). La discusión (ya lo hemos indicado a propósito de Boecio) no versa sobre si hay o no universales trascendentes (es decir: ideas en Dios); las ideas (decretos eternos de Dios) no son predicados ni están en las cosas; de lo que se trata es del universal que maneja la lógica, la cual no se refiere a la mente de Dios, sino a nuestro conocimiento de las cosas. Por tanto, los «realistas», los que defienden que el universal es algo real, lo que dicen es que el género o la especie son verdaderamente *algo* en el sentido de que son algo *uno* que pertenece verdaderamente a una multitud de cosas concretas; puede considerarse que esta es la posición que Boecio exponía como aristotélica, y en la época de Abelardo es defendida por *Guillermo de Champeaux* (muerto en 1121), de quien Abelardo fue alumno díscolo. Frente al «realismo», el «nominalismo», posición atribuida a *Roscelino de Compiègne* (aprox. 1050-1120), defiende que lo universal es la mera palabra *(flatus vocis:* «soplo de voz»).

En el problema de los universales, Abelardo empieza por una crítica del «realismo»: si la esencia «caballo» es algo real, tendrá que ser algo real *en sí mismo* que además esté realmente presente a la vez en este caballo y en aquel y en el otro, sin por ello dejar de ser *uno solo y lo mismo,* lo cual no tiene ningún sentido. A las tres cuestiones procedentes de Porfirio (véanse en el apartado sobre Boecio), Abelardo añade esta otra:

4. Los universales ¿seguirían valiendo aun cuando dejase de haber individuos a los que correspondiesen?

Las respuestas de Abelardo a las cuatro cuestiones planteadas son:

A la primera: Los universales sólo se dan en la mente, pero significan cosas reales, *a saber: las mismas cosas individuales,* como vamos a ver más claramente en lo que sigue.

A la segunda: Como nombres, los universales son corpóreos (sonidos). Ahora bien, el universal no es exactamente el nombre, aunque sí algo *del* nombre, a saber: su sentido *(nominum significatio);* y el «sentido» del nombre es su capacidad determinada para designar cosas determinadas (siempre cosas individuales, pero no cualesquiera, sino *determinadas);* esta capacidad-determinación, aunque es *de* algo corpóreo —a saber: del nombre—, es ella misma algo *incorpóreo.*

A la tercera: Los universales no responden a otra realidad que la sen-

sible y concreta, por lo tanto no se dan *realmente* aparte de lo sensible (esto es: no significan nada real que no sea lo sensible mismo). Pero su constitución —el «ser» que tienen como universales— es independiente de que se den *realmente* o no, y en este sentido son «aparte» de lo sensible.

A la cuarta: Si no hubiese los individuos correspondientes, el universal dejaría de designar cosa real alguna, desaparecería como designación de algo real, pero la significación en sí, el sentido, seguiría siendo un sentido: si no hubiese rosas, siempre se podría decir «no hay *rosa»*.

«Hombre», «rosa», no designan otra cosa que *este* o *aquel* hombre, *esta* o *aquella* rosa; por tanto, Pedro y Pablo no convienen *in homine*, porque *homo*, si no es *un* hombre, no es nada. En lo que convienen Pedro y Pablo es *in esse hominem;* «ser hombre», ciertamente, tampoco es nada, en el sentido de que no es ninguna cosa real, pero sí es aquello en lo que realmente convienen multitud de cosas reales.

Por lo que se refiere a la naturaleza de nuestro conocimiento, Abelardo dice que *el hombre* sólo tiene verdadero conocimiento *(intelligentia)* de las cosas individuales; el pretendido conocimiento de lo universal es sólo un conocimiento confuso de lo individual. No niega Abelardo que haya ideas en Dios, o «formas intrínsecas» en las cosas en cuanto conocidas —a la vez que creadas— por Dios; pero esas «formas intrínsecas» no son los universales, porque no son nada accesible al conocimiento humano; el término «idea» designa un conocimiento que reúne dos características que, en el conocimiento humano, se excluyen la una a la otra: universalidad y distinción.

Tenemos que decir también algo de la «ética» de Abelardo:

El *pecado* no es la *obra* (externa) prohibida, sino el *consentimiento* (interno). Tampoco es la inclinación o el deseo, porque se puede tener un deseo y no consentir, en cuyo caso no hay pecado. No hay diferencia alguna, desde el punto de vista del juicio moral, entre algo decidido pero no realizado por circunstancias externas y algo decidido y efectivamente realizado. Ni siquiera puede decirse que la realización añade a la intención un goce, un placer, que aumenta el pecado; porque el placer en cuestión no es *de suyo* pecaminoso (como lo prueba el hecho de que *el mismo* placer —por ejemplo, el placer sexual— es en otras circunstancias lícito) y, por tanto, no añade nada a la magnitud del pecado como tal.

Esta radical distinción entre el pecado y la obra externa conduce a Abelardo a una distinción no menos radical entre la justicia divina y la humana. La justicia humana no castiga el pecado como tal (el cual le es por principio inaccesible), sino la obra externa, y la castiga no propia-

mente por hacer justicia, sino para dar «ejemplo», para que los hombres en adelante no obren así. Lo interior, aquello donde reside propiamente el pecado, eso sólo Dios lo penetra, y, por ello, sólo Dios castiga precisamente el pecado.

7.1.8. *«Místicos» del siglo XII*

Bernardo de Claraval (1091-1153) dedicó una parte importante de su actividad a poner de manifiesto los «errores» de los «filósofos»; contra Abelardo su ataque fue notable no por su calidad intelectual, sino por la astucia burocrático-eclesial que desplegó, consiguiendo que Abelardo fuese condenado sin ser oído; también se ocupó de Gilberto.

Sin condenar de principio a los «filósofos» como tales, Bernardo justifica su suspicacia ante ellos con un cierto desprecio del saber profano. Dice que su filosofía es conocer a Jesús, y a Jesús crucificado, y que el camino que conduce a esa verdad (a la vez que la gran enseñanza de Jesús mismo) es la humildad; la cumbre de la humildad, a la que se llega en un esfuerzo a través de varios grados, es a la vez el primer grado de la verdad, que consiste en el reconocimiento de la propia miseria. Al reconocer la propia miseria, nos compadecemos de la miseria del prójimo, y por este sentimiento de la compasión alcanzamos el segundo grado de la verdad, que es la caridad. Por esta experiencia de toda miseria humana, purificamos nuestro corazón y entramos en el fervor de la contemplación, que nos conduce al último y definitivo grado de la verdad: el éxtasis *(excessus mentis),* en el que el alma se vacía de sí misma para gozar de una especie de unión con Dios; del éxtasis nos habla Bernardo como de una experiencia personal, de la que, por otra parte, dice que es incomunicable. En todo caso, parece concebir esta unión como una unión de voluntad; el hombre ama a Dios, y se ama a si mismo sólo en cuanto que Dios mismo le ama. El amor a Dios encuentra en sí mismo su propia recompensa; es cierto que habrá recompensa, pero el interés por ella no entra a constituir el amor mismo; no es posible, no tiene sentido, un amor interesado.

Hugo de San Víctor (1096-1141; San Víctor es una abadía de París; Hugo era alemán de origen) considera la contemplación como la meta de un camino en el que entra toda la sabiduría profana; nada de esta sabiduría es superfluo. La sabiduría profana trata de la obra de la Creación, la sabiduría sagrada trata de la obra de la restauración (= redención); y no es posible conocer la redención del hombre sin conocer su caída, ni conocer su caída sin conocer su creación, y la creación del hombre abarca en cierto modo la del mundo, porque el mundo ha sido hecho para que en él aparezca el hombre: de ahí que la misma Escritura Sagrada haya tenido que empezar por narrar la creación del mundo, y de ahí

también que quien busca la Verdad sagrada haya de recorrer toda la ciencia profana.

Ricardo de San Víctor (muerto en 1173) nos presenta también una teoría —cuyo detalle no vamos a seguir— del camino del alma hacia la contemplación. En ese camino tienen su lugar temas filosóficos procedentes de Anselmo y Agustín. Como Anselmo en el «Monologium», Ricardo de San Víctor presenta pruebas de que *Deus est* tomadas de la consideración de lo sensible mismo (en cambio no aparece el «argumento ontológico). Su noción de Dios es la *essentia* de Agustín y Anselmo.

* * *

Hemos agrupado en un capitulo toda la filosofía cristiano-medieval hasta fines del siglo XII, porque precisamente a fines de este siglo y principios del siguiente entran en juego en el Occidente cristiano influjos de carácter totalmente nuevo. Antes de poner fin al capítulo, vamos a ocuparnos de algunos pensadores que podemos considerar de transición a la nueva etapa:

Alano de Lila (muerto en 1203) es el primer autor occidental en el que encontramos citado el «Liber de causis» (con el título de *Aphorismi de essentia summae bonitatis).*

Según Alano, el principio supremo de todo es la unidad *(monas,* es decir: μονάς; bien entendido que Alano ignoraba el griego) por la que cualquier cosa es uno; y el principio absoluto en el orden del saber es el de que toda cosa es uno en virtud de la unidad misma: *Monas est qua quaelibet res est una.* El contenido neoplatónico que pudiera suponerse después de este principio es, sin embargo, muy incompleto y confuso en Alano. La mónada es lo único absolutamente inmutable, por lo tanto lo único que, con todo rigor, *es;* ya lo «celeste» (el ángel), que es la primera alteridad, encierra mutabilidad; lo «subceleste», el mundo de los cuerpos, es la pluralidad y la mutabilidad propiamente dicha.

El bagaje literario antiguo y a la vez novedoso de Alano no es sólo el «Liber de causis». Maneja también un escrito al que llama *Logostileos* (corrupción de λόγος τέλειος: *verbum perfectum),* que en su origen es de la época del neoplatonismo y que Alano atribuye a Hermes Trismegisto; y asimismo un *Liber XXIV philosophorum* (en el que 24 filósofos proponen 24 definiciones distintas de Dios), que él atribuye también a Hermes y que en realidad es medieval; en este libro encuentra Alano la fórmula *Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem,* que interpreta así:

La unidad, ciertamente, *produce* lo múltiple, pero *engrendra* la unidad; lo *engendrado* por la mónada, que es a su vez mónada (y de modo que no son «dos» mónadas, porque esto sería contradictorio), es «el Hijo»; y que, fruto de esta misma generación, la mónada «refleja sobre sí misma su propio ardor» quiere decir que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Amalarico de Bena (muerto en 1206 ó 1207) y *David de Dinant*, que fueron condenados en 1210, fueron considerados «panteístas» y sus obras no se conservan.

De Amalarico sólo sabemos que enseñó que Dios es la esencia de todo; se dijo que su doctrina era una reproducción de la de Juan Escoto Erígena.

De David conocemos el título de una obra, que recuerda el de la obra principal del Erígena; es *De tomis, id est de divisionibus*. Según informes de Tomas de Aquino, David dividía el ser en tres indivisibles: *Yle* (es decir: ὕλη, el principio indivisible de los cuerpos), *Nous* (es decir: νοῦς, el principio indivisible de las almas) y *Deus* (el principio indivisible de las substancias separadas y eternas); y añadía (también según Tomás de Aquino) que los tres indivisibles son uno y lo mismo. No constituye ninguna novedad la afirmación de que la materia (ὕλη) es inmóvil e indivisible; lo que es móvil y divisible son los cuerpos, que están constituidos *de* la materia, no la materia misma. David parece haber puesto en contacto entre sí las nociones siguientes: Dios como no-ser; la materia como no-ser; la materia tan eterna, una e indivisible como Dios mismo (porque lo que es mudable y divisible son los cuerpos, no la materia misma). Quizá la conclusión fue la que Tomás de Aquino atribuye a David: que Dios es lo mismo que la materia.

7.2. La filosofía árabe y judía

7.2.1. *La filosofía árabe*

Los árabes habían conquistado Siria ya en los primeros movimientos de su expansión (alrededor de 640). En Siria subsistía una vida intelectual basada en material cultural griego y ligada al cristianismo. La dinastía Abbasí comienza en el año 750, y los califas de esta dinastía tomarán a su servicio a eruditos sirios e impulsarán la traducción al árabe de la sabiduría griega. En parte directamente del griego, y en parte a través del siríaco, se traducen al árabe obras de Aristóteles, Teofrasto, Alejandro de Afrodisíade, Porfirio y Temistio, aparte de otros que interesan menos a la historia de la filosofía.

Con la autoridad de Aristóteles pasan a la cultura árabe incluso obras que no son de Aristóteles: una «Teología» atribuida a él y que en realidad está hecha con material de las «Enneadas» de Plotino, así como el «Liber de causis», del que ya hemos dicho qué es.

Toda la «filosofía árabe» es una serie de interpretaciones de los textos traducidos y de discusiones acerca de su relación con el Corán.

El primer nombre ilustre de la filosofía musulmana es el de *Alkindi* (muerto en 873; vivió en Basora y Bagdad), que, entre otras muchas cosas, compone un *De intellectu* (el título que damos es, naturalmente, el de la traducción latino-medieval), cuyo propósito, que será constante en la filosofía árabe, es explicar la distinción establecida por Aristóteles entre «entendimiento agente» y «entendimiento paciente». Alkindi considera que el «entendimiento siempre en acto» (el «entendimiento agente»), uno para todos los hombres, es una «inteligencia» (cf. Proclo), es decir: una substancia espiritual distinta del alma y superior a ella.

Alfarabí (muerto en 950; Bagdad) es el primer pensador que formula filosóficamente una noción que tendrá vital importancia para el pensamiento cristiano y que estaba ya implícita en el mismo planteamiento religioso tanto del Islam como del cristianismo; se trata de la noción de la *contingencia* del mundo, o, lo que es lo mismo, de la noción de que

la *existencia* de una cosa es algo distinto de su *esencia* y no incluido en ella. En efecto, si la esencia de algo implicase su existencia, entonces —dice Alfarabí— todo concepto sería afirmación de la existencia de lo concebido, y no ocurre así, sino que, aun después de concebido algo, no afirmamos que exista si no hay una percepción de ello, sea una percepción directa (inmediatamente por los sentidos) o indirecta (en virtud de una prueba). La importancia de esto para una concepción según la cual el mundo todo es *creado* es evidente; se trata de la única manera de dar a la creación por Dios un sentido de libertad divina; pero será el pensamiento cristiano del siglo XIII, más que el propio pensamiento musulmán, el que aprovechará esta posibilidad.

Por lo que se refiere al problema del «entendimiento agente», Alfarabí sigue a Alkindi, precisando que la «inteligencia» agente, substancia espiritual trascendente al mundo sublunar, es a la vez lo que mueve dicho mundo, es decir: produce las formas a la vez en la materia y en el entendimiento, lo cual fundamenta la concordancia de principio del entendimiento con las cosas; es, naturalmente, un motor inmóvil, pero no es la causa primera ni el primer motor inmóvil.

Avicena (así llamaron los cristianos a Ibn Sina, 980-1037) fue médico y hombre de saber enciclopédico; su vida, bastante agitada, transcurrió en lugares varios del próximo oriente.

Avicena distingue entre «universal» y *esencia,* lo mismo que entre esencia e individuo; lo hace del siguiente modo:

Aquello a lo que se refiere primariamente todo conocer (es decir: la *intentio prima)* es la cosa, y la cosa es siempre un individuo; pero el conocimiento mismo es algo a lo que secundariamente puede referirse el conocimiento (= es *intentio secunda),* como ocurre en la lógica. El «universal» es *intentio secunda,* y de él se ocupa la lógica. La «universalidad» (propiedad lógica) del «universal» corresponde a una propiedad de la esencia, a saber: la de seguir siendo una y la misma independientemente de que la posea este o aquel individuo; es decir: lo que hay por parte de la esencia no es una «universalidad» sino una *indiferencia,* indiferencia no sólo con respecto a los individuos, sino incluso con respecto a la universalidad misma; la «caballidad» no es de suyo ni la propiedad de este o aquel caballo ni la noción general de caballo; es pura y simplemente eso: la caballidad; *equinitas est equinitas tantum,* fórmula repetida en la Edad Media por quienes han leído las traducciones latinas de Avicena. Así, mientras que del «universal» se ocupa la lógica, las esencias son el objeto de la *metafísica.*

La «caballidad», la «perridad», etc., son perfectamente distintas entre sí, pero en todas ellas (en todas las esencias) hay algo que es siempre

lo mismo, a saber: «ser». El «ser» forma parte de todo concepto. Pero el ser se desdobla inmediatamente en *necesario* y *posible*. Es *posible* aquello que puede ser, pero que no será si no es producido por una causa; es *necesario* aquello que, por su misma esencia, no puede no ser. Ahora bien, es muy importante lo siguiente: lo posible puede ser necesario de hecho, a saber: es necesario de hecho tan pronto como se da la causa que lo produce; en tal caso no deja de pertenecer al apartado de lo *posible* (porque no ocurre que, *en virtud de su misma esencia*, no pueda no ser), y, sin embargo, es necesario. Así, nos encontramos en Avicena con la aparente paradoja de que, siendo sólo Dios *necesario* en sentido estricto, sin embargo se pueda decir que todo es necesario.

La oposición entre posible y necesario recoge la noción alfarabiana de la accidentalidad de la existencia con respecto a la esencia. Dios es el «ser necesario» *(necesse esse)* porque no tiene otra esencia que la existencia misma; por eso Dios es indefinible e indecible, porque no tiene un *qué*, no hay una respuesta a la pregunta «*¿qué* es?»; simplemente *es*, en el sentido de «existe». Todo lo posible es posible porque tiene una esencia, un *qué*, y, por principio, la esencia no incluye la existencia.

Sin embargo (y por eso dijimos que será el pensamiento cristiano el que en mayor medida explote la noción de contingencia) Avicena no concibe la Creación en términos de libertad divina. El universo de Avicena es necesario, si bien es necesario no por sí mismo, sino en virtud de una causa. La Creación no es ninguna decisión que Dios adopta, sino que ha de consistir en el mismo acto propio de Dios en cuanto Dios; por eso mismo es eterna. Por otra parte Dios no produce inmediatamente una pluralidad de cosas, porque de lo absolutamente *uno* sólo puede proceder *uno*. Y así tenemos lo siguiente:

La creación por Dios tiene que consistir en la misma actividad (por así decir) que Dios tiene en cuanto Dios. Y sabemos por Aristóteles que Dios es sencillamente pensamiento y que lo pensado en ese pensamiento es el pensamiento mismo que piensa. Ahora bien, pensar es efectivamente «producir» algo, a saber: una «noción» (si Avicena fuese cristiano, hablaría aquí del λόγος, del «verbo»); esto es lo primero producido, y es a su vez inteligencia. Esta inteligencia piensa a Dios, y en tal pensar produce (por lo mismo) la segunda inteligencia producida; se piensa también a sí misma como necesaria en virtud de su causa, y así engendra el alma de la primera (es decir: de la más externa) de las esferas celestes; se piensa, finalmente, como posible, y así engendra el cuerpo de esa misma esfera. La segunda inteligencia producida procede de la misma manera: conociendo la primera inteligencia producida, engendra la tercera; conociéndose a sí misma como necesaria por su causa, engen-

dra el alma de la segunda esfera, etc. Y así hasta llegar a la última inteligencia separada y a la última esfera, que es la de la luna. Naturalmente, Avicena se está refiriendo al sistema aristotélico de las «esferas»; respondiendo al problema de interpretación (planteado en 5.3) relativo a la pluralidad de las esferas, Avicena admite —como vemos— una pluralidad de motores inmóviles («inteligencias»), de los que cada uno es eternamente producido por el anterior.

La última inteligencia separada, a la vez que preside la revolución de la luna, es el «entendimiento agente», que es uno para todos los hombres. Avicena se ocupa, en efecto, como todos los filósofos árabes, de la cuestión del alma y el entendimiento, y lo hace de la siguiente manera:

El alma humana es ciertamente la forma del cuerpo, pero esta tesis no nos dice *qué es* el alma, sino sólo qué función desempeña en relación con el cuerpo; el alma, ciertamente, es lo que da vida al cuerpo, y precisamente vida humana, pero la esencia del alma no se agota en eso, porque el alma es también algo en sí misma, es decir: una *substancia,* y precisamente una substancia espiritual (no sensible), que procede de la última inteligencia separada. *Cada* alma tiene un «entendimiento» que no es más que la mera aptitud *(potentia absoluta)* para el entendimiento; esta potencia no es actual ni siquiera como potencia mientras no está en posesión de imágenes sensibles; cuando las tiene, ya *puede* verdaderamente entender, es *potentia facilis, intellectus possibilis;* cuando, vuelta hacia la inteligencia agente, recibe de ella las «formas» inteligibles, es *intellectus adeptus* (cf. 6.5); la ciencia, el saber adquirido, no es otra cosa que una facilidad, obtenida por el ejercicio, para realizar esa conversión hacia la inteligencia agente, es *intellectus in habitu.*

Algazel (así llamaron los cristianos a Al Gazali; muerto en 1111) fue considerado en el Occidente cristiano como un discípulo de Avicena, porque la obra suya que circulaba traducida al latín era una exposición de las doctrinas de Alfarabí y Avicena. De hecho, Gazali exponía las doctrinas de esos filósofos con el fin de refutarlas en otro lugar, como, en efecto, hizo, o pretendió hacer, en «La destrucción de los filósofos». Su crítica (que, desde luego, no es la de un indocumentado) trata de demostrar que los filósofos se equivocan y que la verdad está en la religión.

Avempace (Ibn Badja; muerto en 1138), musulmán de España, nos presenta un camino de la mente hacia la unión no con Dios, como en los pensadores cristianos, sino con el entendimiento agente, que en la filosofía árabe es distinto de Dios, aunque separado del alma y uno para todos los hombres; de todos modos, la unión con el entendimiento agente es de alguna manera la unión con Dios, porque hace que el hombre entre en esa continuidad de la producción necesaria y eterna que va de

Dios al entendimiento agente. La esencia de cualquier objeto es ya, en cierto modo, algo «separado», porque es algo indiferente a su propia presencia en este objeto concreto. Ahora bien, la esencia así conocida o bien es ya la esencia absoluta o bien tiene a su vez una esencia; como no es posible una continuación de este proceso hasta el infinito, el hombre ha de poder alcanzar, precisamente por la vía del conocimiento de esencias, la unión con lo absolutamente separado en lo que consiste toda esencia.

Abentofail (Abu Beker ibn Tofail, citado por los cristianos como «Abubacer»; 1100-1185; también español) es autor de una especie de novela filosófica, que los escolásticos cristianos no conocieron y que nos presenta también un itinerario del alma hacia el principio, en la historia de un personaje que vive solo desde su nacimiento en una isla no habitada; el título árabe de la obra, que es a la vez el nombre del protagonista, significa «el viviente, hijo del que vela». Por lo demás, se nos dice (y es esto fundamentalmente lo que sabían los cristianos del siglo XIII) que Abentofail identificó el «entendimiento» pura capacidad, el que hay en cada hombre, con la φαντασία.

Averroes (Ibn Rochd, 1126-1198), de Córdoba, vivió en España y Marruecos. Tuvo problemas con la ortodoxia musulmana; gran parte de su obra no se ha conservado en el texto original (árabe), pero sí en versión latina. Para la Edad Media, Averroes es —y con todo merecimiento— «el comentador (de Aristóteles)».

La posición de Averroes en la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la fe es la siguiente:

El Corán es, desde luego, la verdad misma, puesto que es revelación divina. Ahora bien, precisamente una manifestación del carácter milagroso del Corán es que se dirige por igual a todas las categorías de espíritus, a todos los grados de saber en los que puede encontrarse el hombre; y estos grados son —según Averroes— tres: el más alto consiste en ir de lo necesario a lo necesario por lo necesario, es decir: en la demostración rigurosa; el segundo consiste en la dialéctica, es decir: en los argumentos probables; el tercero apela a la imaginación y a los sentimientos. Al primer grado corresponde la *filosofía,* al segundo la *teología* y al tercero la simple fe. La filosofía no prescinde del Corán, pero, a diferencia de la simple fe, busca no el sentido exterior e imaginativo, sino el interior y oculto.

Esta doctrina de las tres categorías de espíritus presenta el significado de que todo creyente tiene el derecho y el deber de comprender el Corán de la manera más perfecta posible con arreglo al grado en que se encuentra situado, y tiene el deber de no intentar traspasar ese grado en su interpretación del Corán, a no ser —naturalmente— que lo traspase en la totalidad de su posición espiritual, en cuyo caso ya no está en ese grado,

sino en el superior; igualmente, el que ha alcanzado un grado superior tiene el deber de no divulgar las interpretaciones propias de ese grado entre las personas que se encuentran en un grado inferior.

Siguiendo (hasta donde ello es posible después del helenismo) a Aristóteles, Averroes considera que la metafísica (la «filosofía primera») es la ciencia del ser en cuanto ser y de todos aquellos atributos que le pertenezcan como tal. *Ente* es la cosa misma que *es* y *lo que* esa cosa *es;* no hay aparte un problema de la «existencia», ni mucho menos una «accidentalidad» de la existencia con respecto a la esencia; la «esencia» o «quididad» (esta última palabra es la versión latino-medieval de τὸ τί ἦν εἶναι) es lo que determina a cada ente a ser lo que es, que es como decir: lo que lo determina a *ser;* «ser» es «ser A» o «ser B», no hay además un «existir»; por tanto, si materialmente lo ente es la cosa individual, lo formalmente ente (es decir: la entidad de lo ente) es la quididad.

Así entendido, el *ser* de cada cosa es el suyo propio; no hay una «noción» unívoca de *ser;* toda noción de un «ser» es la de un «ser A» o «ser B», donde el contenido de la noción, el *qué,* es el A o el B del caso. Sin embargo, que el *ser* es de alguna manera «una sola cosa», y que tiene *un* sentido, lo demuestra lo siguiente:

Percibimos que todo *ser* es un cierto género de ser, es decir: percibimos la diversidad de las categorías de Aristóteles; y también que todo *ser* es *ser* por relación a *un determinado* género de ser: la «substancia» (οὐσία); con lo cual percibimos a la vez la unidad de ese uno y la no equivocidad, sino «analogía», del *ser.*

La lógica es el conjunto de las reglas del pensamiento; pero estas reglas valen para la realidad; es decir: la realidad es inteligible, es apta para ser pensada. Esta concordancia de principio entre la constitución de la realidad y la del pensamiento demuestra, según Averroes, que la causa primera de la realidad es un pensamiento.

El «universal», ciertamente, no designa otra cosa que la cosa misma individual; el conocimiento universal no tiene un objeto «separado». Pero, si la cosa concreta es individuo irreductible a «universales» y a la vez es objeto de un conocimiento universal, ello ocurre porque la cosa misma es algo «compuesto». A aquel elemento de la cosa concreta que corresponde al conocimiento universal se le llama *forma;* es la inteligibilidad, la determinación, que se expresa en la definición. Al «otro» elemento de la cosa concreta, al cual responde su irreductible condición de individuo, se le llama *materia.* La forma es el «ser en acto A o B», o, más sencillamente, el *acto* (ἐνέργεια o ἐντελέχεια); la materia es la aptitud para ser en acto A o B, es decir: la *potencia* (δύναμις).

Averroes echa mano ahora de las siguientes tesis aristotélicas: todo lo movido es movido por algo (= por un «motor»); el movimiento es llegar a «ser en acto» a partir de un «ser en potencia», y el motor es motor en cuanto que él mismo es ya en acto. De aquí resulta que todo lo que mueve moviéndose es compuesto de acto y potencia y requiere a su vez un motor; como no es posible un proceso hasta el infinito en el avance de «movido» a «motor», es preciso que haya algo que mueve sin moverse, es decir: que haya motor(es) inmóvil(es), que es lo mismo que decir: acto(s) puro(s), sin mezcla de potencia. Tomando como base el sistema aristotélico de las esferas celestes, Averroes admite un motor inmóvil para cada esfera.

Algo que no contiene potencia alguna no puede experimentar cambio alguno. Por tanto, los actos puros:

a) Mueven sin realizar «actividad» propiamente dicha de ningún tipo, mueven por el mero hecho de *ser*.

b) No han empezado jamás a mover ni dejarán jamás de mover, puesto que mueven por lo mismo que son. Por tanto, el movimiento del mundo (y, por ende, el mundo mismo) es eterno.

Puesto que un motor inmóvil no «hace» nada (por lo mismo que es inmóvil), Averroes admite, siguiendo a Aristóteles, que un motor inmóvil mueve «en cuanto deseado». Para lo cual es preciso reconocer que cada cuerpo celeste tiene «entendimiento», por el cual conoce a su motor y lo ama; ahora bien, no se trata de que el cuerpo celeste sea algo que, *además*, tiene conocimiento de algo, sino que la forma, la constitución, la esencia, del cuerpo celeste no es otra cosa que el conocimiento que tiene de su motor.

Averroes comprende que es preciso que la pluralidad de los motores inmóviles sea, en definitiva, unidad. En efecto, admite que los motores inmóviles están en una relación jerárquica, que cada uno es «causa» de su inmediato inferior. No hay que entender que cada motor «mueve» al inmediato inferior, porque entonces éste no seria un motor *inmóvil*; lo que hay que entender es que cada motor *produce* (pero *eternamente)* el inmediato inferior, y que cada motor *procede* eternamente de su inmediato superior. La manera de entender esta *procesión* se inspira en la noción neoplatónica de πρόοδος. También procede de Proclo la noción de que todo motor inmóvil es una «inteligencia», así como la determinación de qué conoce esa inteligencia: Dios, que es el motor inmóvil absolutamente primero, sólo se conoce a sí mismo; cada uno de los demás motores inmóviles se conoce a sí mismo, pero conocerse a sí mismo teniendo una causa es conocer a la vez esa causa; por tanto, cada inteligencia es intelección de sí misma y de su inmediatamente superior

(como ocurría en Proclo). Tal es la concepción general de la dependencia de unos motores inmóviles con respecto a otros; en cuanto al detalle del número de las inteligencias y de la procesión de cada una de ellas, no vamos a seguirlo; digamos sólo que también las «almas» de los cuerpos celestes proceden de las correspondientes inteligencias.

El «entendimiento agente», único para todos los hombres, es la última de las inteligencias separadas, producida por la inteligencia que mueve la esfera de la luna.

Debajo de la esfera de la luna están los cuatro elementos; los movimientos de las esferas celestes son lo agente en el nacimiento de lo que nace y perece. Los elementos mismos son producidos por el movimiento primero y más alto, el de la esfera de las estrellas fijas (cf. Proclo: el ámbito de lo producido por el principio superior abarca más allá de lo producido por el inferior, y lo recibido de aquél es como un substrato para lo recibido de éste). En consecuencia, lo que confiere la definitiva *forma* a todo lo que por sí mismo nace y perece es la misma «inteligencia agente» que produce en el alma la intelección.

Hasta aquí parece que, en la doctrina del entendimiento, Averroes está de acuerdo con Avicena y Alfarabí. Ello es cierto por lo que se refiere a la consideración del «entendimiento agente» como una inteligencia separada y única para todos los hombres, pero no por lo demás, que es como sigue:

Para Averroes, el alma humana es verdaderamente la forma del cuerpo, por lo tanto la forma de un ente perecedero, y no hay lugar a hablar de ninguna «inmortalidad del alma». Averroes está de acuerdo con Avicena en que la simple *capacidad* de entender supondría una inmortalidad, pero no atribuye ni siquiera esa capacidad al individuo humano por sí mismo, al menos no la capacidad entendida como *algo*, como verdadera cualificación; al individuo, antes de la acción del entendimiento agente, no le pertenece más que una posibilidad en sentido puramente negativo, que tendrá un papel puramente *pasivo* (ni siquiera el de potencia) respecto a la intelección, la cual vendrá totalmente «de fuera». El entendimiento potencial *(intellectus materialis)* sólo tiene lugar en el contacto con el entendimiento agente, y no es nada propio del individuo.

La doctrina de Averroes acerca del alma y el entendimiento excluye, como se ve, la inmortalidad del alma. Esto nos conduce de nuevo al problema de la relación entre la filosofía y la fe. En la filosofía de Averroes se encuentran tesis que son incompatibles tanto con el cristianismo como con el Islam. La explícita declaración de Averroes al respecto es que, en tales casos, reconoce como necesario «por la razón» lo uno, pero mantiene firmemente «por la fe» lo otro. Sin embargo, Averroes

nunca admitió que hubiese «dos verdades»; por el contrario, como claramente se desprende de lo que arriba dijimos, considera que, *en definitiva,* religión y filosofía *tienen que* coincidir, incluso que tienen que ser lo mismo. Tampoco dijo nunca que, en esas tesis, su filosofía «debía de» ser errónea aunque él no viese en qué ni por qué; se limitó a decir lo que veía: que filosóficamente no veía cómo el alma podía ser inmortal, que como creyente estaba convencido de que el alma es inmortal, y que, sin embargo, reconocía que no puede haber contradicción entre la razón y la fe.

7.2.2. *La escolástica hebrea*

La filosofía medieval judía surge del contacto de los judíos con la filosofía árabe, y, de hecho, los judíos de los que nos vamos a ocupar escribieron al menos buena parte de su obra en árabe.

El primer pensador conocido dentro de esta corriente es *Isaac Israeli* (aprox. 860-950), que vivió en Egipto y fue médico, al cual hay que considerar como un compilador que no ofrece interés aquí. *Saadia ben Josef* (892-942), de Fayum (Egipto), se propone demostrar que el mundo no puede ser eterno, tesis que considera necesaria para probar la existencia de Dios.

Salomón ibn Gabirol (aprox. 1020-1070), judío español, es el personaje al que los escolásticos cristianos —que lo consideran musulmán y hasta cristiano— citan con el nombre de *Avencebrol* o *Avicebrón.* Considera que, excepto Dios, todo es compuesto de materia y forma. Incluso las substancias espirituales tienen una «materia espiritual», que es materia porque es principio de individuación y de cambio (sólo Dios es absolutamente inmutable). La materia es el *substrato* y es pura potencia, mientras que todo lo determinante es *forma;* de modo que, si el cuerpo es la materia para todas las formas sensibles, a su vez la «corporeidad» misma es una forma, en virtud de la cual es corpóreo lo corpóreo, y esta forma tiene como substrato una materia que no es ni corpórea. De esto se desprenden las siguientes consecuencias:

a) Que hay, en definitiva, una «materia universal», substrato último de todo.

b) Que todo ente compuesto de materia y forma es lo que es en virtud no de una forma, sino de una serie de formas, ya que cada nivel de determinación es una forma; por ejemplo: en un cuerpo vivo hay, al menos, la forma de corporeidad más la forma de la vida.

c) Que, puesto que las formas se suponen unas a otras, así como hay una «materia universal», que es el substrato último, hay también una «forma universal», que es la cumbre de la jerarquía de las formas.

La «materia universal» y la «forma universal» separadas sólo se dan en la mente de Dios; el mundo es todo él composición de materia y forma. El principio que hace el mundo —es decir: que traza en la materia las formas— es la *Voluntad;* no es fácil saber si, para Gabirol, la Voluntad es Dios mismo o es una hipóstasis que «procede» de Dios.

Maimónides (Moisés ben Maimón, 1135-1204) es también un judío español.

La posición de Maimónides en la cuestión de las relaciones entre filosofía y fe es muy próxima a la que poco después defenderá Tomás de Aquino. Cree Maimónides que la filosofía no puede demostrar todas las verdades reveladas, pero que la concordancia entre la filosofía y la fe, el que no hay más que una verdad, se manifiesta en que, al menos, la filosofía siempre ha de poder demostrar que no es imposible admitir las verdades reveladas, demostrar que ninguna de éstas es absurda desde el punto de vista de la razón. Por ejemplo: la filosofía, ciertamente, no puede demostrar que el mundo es temporalmente finito, que ha tenido un comienzo (Maimónides ni siquiera cree que se pueda demostrar la Creación), pero sí ha de poder demostrar que tampoco se puede demostrar lo contrario; en otras palabras: la filosofía no puede demostrar que lo revelado es verdad, pero ha de poder demostrar que no se puede demostrar que es falso.

Naturalmente, se entiende que la filosofía «puede demostrar» algo cuando puede demostrarlo sin apoyarse en datos de fe, porque, si se apoya en tales datos, ya no es filosofía. Por ejemplo: puesto que la filosofía no puede demostrar que el mundo haya tenido un comienzo, si la filosofía pretende demostrar la existencia de Dios, tendrá que hacerlo sin suponer que el mundo tiene un comienzo; incluso podemos decir más: puesto que, en el supuesto de un comienzo del mundo, la demostración de que Dios existe es trivial, la filosofía, para tal demostración, no podrá permitirse ese supuesto, pero sí el contrario: que el mundo sea eterno; también en esto coincide Maimónides con Tomás de Aquino.

En cambio, la doctrina de Maimónides sobre el alma, el entendimiento y la inmortalidad es tan distinta de la de Tomás como de la de Averroes. Maimónides reconoce que el entendimiento agente es una inteligencia separada, que procede de la inteligencia de la esfera lunar; también admite que el «entendimiento pasivo», que pertenece a cada hombre, no posee la inmortalidad; pero lo que sigue a esto en Maimónides es bastante sorprendente. Bajo la acción del entendimiento agente, en

cuanto se vuelve hacia él, el hombre «adquiere» algo, algo a lo que llamamos «saber» y que es un «entender en acto», no una mera disposición; esto que el hombre adquiere durante su vida es inmortal y retorna tras la muerte al entendimiento agente, del cual procede. Así, el hombre, en la medida en que se hace sabio, *se salva* en sentido literal, porque esa sabiduría, que es algo real en el hombre, es a la vez lo único que hay de inmortal en él.

7.3. La recepción de Aristóteles en el Occidente cristiano

El capítulo precedente nos ha puesto ante un hecho de enorme importancia: que un amplio y decisivo caudal de literatura filosófica antigua, cuyo principal elemento es el grueso de la obra de Aristóteles, fue estudiado y comentado por árabes y judíos precisamente durante la época en que era desconocido en el Occidente cristiano.

La entrada de toda esa literatura en el ámbito cultural cristiano-occidental fue fruto de la continuada presencia de musulmanes y judíos en el sur de Europa y de la comunicación de intereses culturales que llegaron a alcanzar con los cristianos en algunos lugares. Buena prueba de ello es el hecho de que fuese Toledo la ciudad de la que partió la avalancha, poco después de que esa ciudad pasase formalmente a manos cristianas. Allí se emprende, desde la primera mitad del siglo XII, y en parte por el interés que puso en ello el arzobispo Raimundo, francés de origen, la tarea de traducir al latín a Aristóteles, Alfarabí, Avicena, Algazel y Gabirol (Averroes y Maimónides estaban aún empezando su obra). Hay que tener en cuenta que muchas veces los textos eran trasladados primero al castellano «palabra por palabra» por un judío o musulmán, y luego del castellano al latín, también «palabra por palabra», por un cristiano; y, cuando se trataba de textos de autor griego, añádase a esto el que se partía de versiones árabes resultantes de una traducción en la que había actuado como intermediario el siríaco.

Al menos uno de los traductores de Toledo, Dominicus Gundissalinus (es decir: Domingo González), fue también autor de obras propias, en las que, ciertamente, hay mucho de Avicena y Gabirol.

Pese a lo complicado e inseguro del procedimiento, las traducciones de Toledo significaron el descubrimiento de un nuevo mundo de literatura filosófica, que suscitó un enorme interés. Prueba de ello es que muy pronto (ya desde algo antes de 1200) empezaron a aparecer traducciones directas del griego al latín; esto tiene su mérito, porque ni los textos griegos ni la lengua griega estaban fácilmente al alcance; lo uno y lo otro se conservaba en mayor o menor medida en el filosóficamente inerte mundo cristiano-oriental; pero las conexiones de este mundo con el Oc-

cidente eran escasas. Sea como fuere, el hecho es que hacia mediados del siglo XIII se tenía (por quienes lo tenían) todo lo esencial de la obra de Aristóteles traducido del griego al latín.

La avalancha aristotélico-árabe coincide con la constitución de la «universidad» de París, es decir: con la obtención de un estatuto especial, reconocido por el Papa y el rey de Francia, para el «conjunto» *(universitas)* de los maestros y alumnos que actuaban en la ciudad de París; la reunión de todos los maestros y discípulos en una corporación fue en 1200, y la aprobación definitiva de los estatutos tuvo lugar en 1215; en esos estatutos se *prohibe* la enseñanza de la obra de Aristóteles, considerada peligrosa para la fe, excepto el *órganon,* que, como sabemos, era en su mayor parte conocido desde hacía tiempo; esta prohibición no hacía otra cosa que confirmar lo que ya había formulado un concilio provincial de París en 1210. La Universidad de París será durante el siglo XIII el principal campo de batalla de las escuelas filosóficas. La de Oxford, de fundación algo posterior, tendrá a su vez su peculiar importancia, como veremos.

7.3.1. *La facultad de «artes»*

Por «artes» se entiende en la «universidad» medieval todo aquello, de lo que en ella se enseña, que no es ni teología, ni derecho, ni medicina (las otras tres «facultades»). El término procede del concepto romano de las *artes liberales,* donde *ars* significa «saber» en el sentido de τέχνη y *liberalis* significa «propio del hombre libre», por lo cual se excluyen las artes manuales *(artes mechanicae).* En el ocaso de la Antigüedad se fijó el número de siete «artes liberales» y su orden de sucesión: gramática, retórica, dialéctica; aritmética, geometría, música, astronomía. Boecio llamó a las cuatro últimas *quadrivium,* y en el siglo IX se dio a las tres primeras el nombre de *trivium.*

Se conserva, de fecha poco anterior a la invasión aristotélico-árabe, una exposición valiosísima de en qué consistía el programa de las «siete artes liberales» en la mente de un hombre de la escuela de Chartres; es el *Heptateuchon,* de Thierry de Chartres (cf. 7.1); por él sabemos que el «órganon» aristotélico y la obra lógica de Boecio constituían el apartado de «dialéctica» (ya sabemos que el resto de la obra de Aristóteles no era conocido); Boecio figuraba también, junto con otros, para el «quadrivium». Se observa la tendencia a identificar «artes liberales» con «filosofía» en la medida en que ésta es algo distinto de la teología.

El problema que se nos plantea ahora, al entrar en el siglo XIII, es el siguiente: ¿a qué sección del programa de estudios va a parar el «nuevo» Aristóteles? Al menos en París, los hechos son los siguientes:

Las prohibiciones eclesiásticas afectan en un principio a todo lo de Aristóteles que no sea el «órganon», y éste es materia de la facultad de «artes». Por otra parte, una prohibición papal del año 1231 se refiere a la «Física» de Aristóteles con la salvedad siguiente: dicha obra queda excluida de la enseñanza hasta que teólogos competentes, designados al efecto, la analicen y depuren; esto (ampliamente interpretado) equivalía a una autorización para que los *teólogos* se ocupasen de Aristóteles, aunque no para que lo enseñasen; a ello hay que añadir que la temática de la «Física» y la «Metafísica», para una mente medieval, pertenecía a primera vista a la teología; en efecto: la Sagrada Escritura no trata de lógica ni de dialéctica, pero sí de la constitución del mundo, y, por otra parte, en las citadas obras de Aristóteles se habla de Dios. En suma, el hecho es que, al menos en París, los primeros comentarios al «nuevo» Aristóteles son obra de teólogos: Alberto de Colonia y Tomás de Aquino pertenecen a la facultad de teología. La actividad de los de «artes» en este campo será ligeramente —pero ciertamente— posterior.

Hasta mediados del siglo XIII inclusive, en la facultad de «artes» de París sigue siendo la lógica lo que predomina. Algún documento anónimo de la primera mitad del siglo XIII, que contiene una colección ordenada de cuestiones a efectos de preparación de exámenes para la facultad de «artes» mencionada, nos revela:

a) Que el conjunto de lo que allí se trata recibe el nombre de *philosophia,* entendiendo por tal la investigación y el descubrimiento de «las causas».

b) Que la «filosofía» se divide en *philosophia naturalis* (Física, Matemática, Metafísica), *philosophia moralis* (Ética) y *philosophia rationalis* (Gramática, Retórica, Lógica).

c) Que lo que tenía mayor peso, aquello a lo que se refiere la inmensa mayoría de las cuestiones, es la *philosophia rationalis.*

Añadamos que la inclusión de la Gramática en el apartado más general de «filosofía racional» responde a una tendencia del siglo: se considera que el tema fundamental de la gramática no son las particularidades, consideradas accidentales, de esta o aquella lengua, sino lo esencial del lenguaje, que es lo mismo en todas las lenguas; la gramática deja de ser el arte de manejar correctamente el latín, para convertirse en una especie de filosofía del lenguaje, «gramática especulativa», que va siendo absorbida por la lógica. Por supuesto, sigue siendo importante manejar con toda facilidad el latín, que es la lengua en la que se entienden

los estudiosos; pero el «buen» manejo del latín incluye ahora, sobre todo, la precisión lógica.

Lo que se hace en la facultad de «artes» de París hasta (inclusive) mediados del siglo es, fundamentalmente, una lógica que, heredera de la obra de Abelardo, prescinde de la cuestión de las «esencias» y de la realidad de los universales para constituirse independientemente de la metafísica. Las obras más importantes de esa lógica son:

— Las *Introductiones in logicam*, de *Guillermo de Shyreswood*, inglés, maestro de París; un rasgo importante de esta obra es la valoración del «silogismo dialéctico», que conduce a una «opinión» partiendo de lo «probable», junto al «silogismo demostrativo», que conduce a la ciencia partiendo de lo necesario.

— Las *Summulae logicales*, del portugués Pedro Juliano, llamado *Petrus Hispanus*, que murió (en 1277) siendo Papa con el nombre de Juan XXI. La orientación general de esta obra es similar a la de la anterior, pero su influencia fue mucho mayor; fue el «manual» de lógica habitual hasta ya entrada la Edad Moderna.

En estas dos obras aparece por primera vez —y ya perfectamente constituido en la de Pedro Hispano— todo el aparato mnemotécnico de «Barbara, Celarent, etc.».

La primera traducción de los comentarios a Aristóteles de Averroes llegó a París poco después de 1230. Hacia 1270 nos encontraremos con que la llama del averroísmo ha prendido en la facultad de «artes», cuyo trabajo ya no se centra en la lógica. Pero antes hay otras cosas de que hablar.

7.3.2. Alberto de Colonia («Alberto Magno», 1206/7-1280)

Fraile dominico, se propuso poner al alcance de sus contemporáneos cristianos la filosofía de Aristóteles, no en la forma de un comentario a la letra, sino en la de una exposición continuada, escrita como si fuese propia, y que es propia en el sentido de que Alberto no sólo expone, sino que interpreta, sopesa y valora. Su «aristotelismo» está, desde luego, muy penetrado (mucho más que el de su discípulo Tomás de Aquino) de los elementos de origen neoplatónico presentes en el «Aristóteles» árabe. Por otra parte, Alberto conocía a Aristóteles a través de las traducciones latinas, pues, como era normal entre los maestros de París, ignoraba el griego.

En cuanto al valor de la filosofía en relación con la fe, puede decirse que la posición de Alberto coincide con la de Maimónides. En cuan-

to a los problemas filosóficos mismos, Alberto rara vez toma posición alegando «razones necesarias». Por eso, tratar de exponer «su filosofía» quizá sea tratar de exponer una cosa que no existe. Con todo, podemos decir algo:

Alberto no cree que se pueda demostrar la Creación del mundo, ni tampoco que se pueda demostrar que el mundo no es eterno (ni, por supuesto, que lo es). Está de acuerdo con la definición del alma de Avicena (cf. 7.2), que él considera de Aristóteles. En cambio, no admite la unidad del entendimiento agente para todos los hombres; no la admite, pero hace constar multitud de argumentos en favor de ella y otra multitud en contra; cree que el alma posee por sí misma su propio entendimiento agente, pero, por otro lado, admite una «iluminación» divina al modo de Agustín.

Ocurre que las obras de Alberto, en edición no completa, abarcan cosa de treinta gruesos volúmenes, por más que su autor viajó abundantemente y siempre a pie (según las prescripciones de su orden), ocupándose también de múltiples asuntos de la praxis eclesial.

Alberto gozó de una gran autoridad en su época; se le consideraba un hombre de inmenso saber. En él se encuentran, con toda crudeza, a la vez los méritos y los vicios de lo que pudiéramos llamar la escuela parisina del siglo XIII. Los vicios fueron agudamente puestos de manifiesto, no sólo en Alberto, sino también en su discípulo Tomás de Aquino, en Alejandro de Hales y en otros, por su contemporáneo y colega de Oxford, Roger Bacon, a quien parafraseamos: Alberto vale mucho más que otros, pero, como los otros (por ejemplo: como Tomás), no se ha preocupado lo suficiente de aprender antes de enseñar; sin duda, sabe muchas cosas (incluso ha hecho experimentos, cosa que no se puede decir de los demás), pero su saber es irregular y desordenado; no conoce otra lengua (entiéndase lengua culta) que el latín; no se ha ocupado con suficiente rigor del experimento ni de la matemática; y, desde luego, lo bueno que Alberto (o los demás) ha pensado cabría en un tratado muchísimo más breve que los suyos.

7.3.3. *La escuela franciscana*

Alejandro de Hales (1170/80-1245), inglés, era ya maestro de teología en París cuando entró en la orden franciscana. Roger Bacon —que, por cierto, también era franciscano— nos dice que, desde que Alejandro ingresó en la orden, los frailes empezaron a ponerlo por las nubes y le atribuyeron una *Summa*, más pesada de lo que puede soportar un caballo, que no es de Alejandro, sino de otros. Roger Bacon tiene razón en que

esa *Summa* no es de Alejandro (también en lo de que es muy voluminosa); es una compilación.

La cátedra que ocupaba Alejandro quedó en adelante reservada a los franciscanos; Alejandro la cedió a *Juan de La Rochela*, y pocos años después la ocupa Juan de Fidanza, que en su orden se llamaba *Buenaventura*, el principal representante de la escuela. Buenaventura (1221-1274) sólo estuvo en la Universidad hasta 1257, dedicándose luego al gobierno de su orden.

La doctrina de *Buenaventura* es, aproximadamente, la siguiente:

La vida del cristiano es un «camino» hacia Dios iluminado y definido por ese conocimiento de la meta, imperfecto pero seguro, que es la fe. Todo lo que nos rodea forma parte de ese camino; sólo que el hombre, tarado por el pecado, no puede verlo así; ha de mediar la gracia, que es el fundamento de aquella pureza de corazón que se necesita para «ver». Para el que «ve», todas las cosas son signos que manifiestan a Dios, el cual permanece en sí mismo oculto. En el camino del alma desde esos signos a lo que ellos significan hay tres etapas:

La primera consiste en que en cada cosa, y en cada aspecto de cada cosa, está presente la huella del Creador, está ocultamente presente el Creador mismo. La segunda consiste en percibir la imagen de Dios en nuestra alma, que ya no es simple huella, sino verdadera imagen; Dios no es nunca un objeto determinado de nuestro pensamiento, pero está presente en cualquier operación de nuestro pensamiento, porque está presente la noción de *ens per se;* aparece aquí la tesis agustiniana de que no conoceríamos ninguna verdad necesaria si Dios no estuviese presente en nuestra alma; que Dios existe es evidente por sí mismo, sin necesidad de partir de los hechos sensibles (aunque también se llega a Dios partiendo de los hechos sensibles; esto era la primera etapa); el «argumento ontológico» es válido como reconocimiento de que nos es imposible negar con reflexión que Dios exista. La tercera etapa es ya puramente mística; consiste en trascender toda cosa creada, no saliendo del alma «hacia fuera», lo que sería retornar a la primera etapa, sino en una especie de trascendencia «hacia dentro», hacia aquello «más íntimo a mí que mi misma intimidad» (Agustín).

El alma es una substancia espiritual que, además, es forma de un cuerpo (cf. Avicena). Es una, pero tiene potencias realmente distintas. El conocimiento sensible *supone* un «padecer» del alma, pero no *es* ese padecer, sino el «juicio» del alma sobre él (esto es un compromiso entre Aristóteles y Agustín; Agustín había dicho que la sensación es «producida» por el alma a partir de sí misma por cuanto el alma «conoce» una modificación *del cuerpo).* De las imágenes sensibles, el entendimiento «abstrae» lo inteligible; esta «abstracción» es obra *del entendimiento posible*, que no es pura potencia (porque entonces sería materia), el cual, sin embargo, no podría realizarla si no estuviese iluminado por el entendimiento agente, que tampoco es acto puro (porque entonces seria una substan-

cia separada, y Buenaventura cree que es inmanente al alma). La operación de abstracción es precisa cuando se trata de conocimiento acerca de cuerpos, y sólo entonces; y ni entonces ni nunca nos da la abstracción ninguna garantía de verdades *necesarias*, es decir: *inmutables*. Toda presencia de algo inmutable en nuestro conocimiento consiste en la presencia de Dios en el alma, como decía Agustín.

Buenaventura, a diferencia de Maimónides y de Tomás de Aquino, considera racionalmente demostrable que el mundo *no* es eterno. Lo «demuestra» por reducción al absurdo, no vamos a detenernos en cómo.

Admite Buenaventura la distinción real de la existencia con respecto a la esencia en las cosas creadas, pero además admite (con Gabirol) que todo lo creado es compuesto de materia y forma, es decir: de potencia y acto: incluso lo espiritual —esto es: los ángeles y las almas humanas—, porque (también como en Gabirol) la materia de suyo no es corporal ni espiritual, y la materia corporal lo es en virtud de la forma de «corporeidad». Con esto está dicho ya que Buenaventura adopta aún otra tesis más de Gabirol: la «pluralidad de formas» (cf. 7.2). Obsérvese que, en el supuesto de una «materia en sí», de una «materia universal», carece ya de sentido decir que precisamente la materia es el principio de individuación, aunque algo así parezca decir Gabirol; para Buenaventura, el principio de individuación no es ni la materia ni la forma, sino la unión de la materia y la forma.

7.3.4. *Los maestros de Oxford*

Roberto Grosseteste (1175-1253), conocedor de las «Perspectivas» (tratados de óptica) árabes a la vez que comentador de Aristóteles y Dionisio, parte de consideraciones acerca de la luz:

La luz es y no es algo visible; que en cierto modo lo es, es trivial; que no lo es quiere decir que, más que *algo* visible, es aquello por lo que *lo* visible es visible, no ella misma *lo* visible. Por otra parte, la luz es, en cierta manera, cuerpo, porque es extensión, y, en cierta manera, no es nada de eso, porque no es algo que tenga una extensión determinada, sino que, partiendo de un punto, *se extiende* por igual en todas direcciones *instantáneamente*.

«Sensible» quiere decir ahora lo mismo que «cuerpo». La luz es y no es sensible, es y no es cuerpo, porque no es *algún* cuerpo, sino aquello por lo que el cuerpo es cuerpo. La luz es la forma misma de «corporeidad», aquella forma de corporeidad de que hablaba Gabirol.

Para crear el mundo físico, Dios crea de la nada a la vez la materia y la forma de ese mundo; eso quiere decir que crea un simple *punto* cuya forma (= constitución, determinación) es *luz (lux)*. Si hay un punto de luz, hay una esfera, porque la luz se propaga instantáneamente. La luz

se propaga infinitamente, pero esto no quiere decir que la esfera del universo sea infinita, porque partiendo de lo simple (del punto) basta una cantidad finita para que la multiplicación sea infinita. La luz (que es la forma) extiende la materia hasta un límite finito en el que el grado de enrarecimiento es máximo; la densidad de materia es mayor cuanto más nos acercamos al centro; y la materia central sigue siendo capaz de enrarecerse, por lo cual las cosas corporales siguen siendo capaces de actividad. El límite exterior mencionado es el firmamento, que proyecta hacia el interior un *lumen* por cuya acción se producen las diversas esferas celestes.

La luz se propaga en línea recta; mejor aún: todos los fenómenos de luz tienen lugar según líneas, ángulos y figuras; la óptica es substancialmente geometria; por eso cree Roberto Grosseteste que lo esencial de la «física» es matemática.

Roger Bacon (nacido entre 1210 y 1214; muerto después de 1292), franciscano, tuvo problemas con la autoridad eclesiástica y pasó algunos años en prisión. A veces aparece citado como un precedente de ideas modernas porque defendió la superioridad de la «ciencia experimental» y la necesidad de la matemática. Veamos en qué sentido defendió ambas cosas:

1. «Es imposible saber las cosas de este mundo si no se sabe matemáticas», dice Bacon. ¿Por qué?; por lo siguiente:

a) Todo lo que se produce en la tierra depende de los fenómenos astronómicos, y el sistema de los astros es un sistema geométrico de figuras y movimientos. Todo esto puede proceder de la simple lectura de Aristóteles.

b) Ya explicó Roberto Grosseteste que los fenómenos naturales se producen con arreglo a líneas, ángulos y figuras.

Todo parece indicar que el sentido de «matemática» en Bacon deriva del aristotélico, y que no hay en él nada de lo específico del concepto de «matemática» a partir de Galileo y Descartes.

2. El *experimentum* que Roger Bacon reclama constantemente no es sino la observación de las cosas y de su comportamiento, y la superioridad de la *scientia experimentalis* consiste en la superioridad de esta observación de las cosas mismas con respecto al manejo de fórmulas y conceptos. Alguien podrá componer una argumentación demostrando que la excesiva proximidad del fuego debe producir una sensación dolorosa, pero ¿estariamos seguros de ello si nadie se hubiese quemado nunca?

En el *experimentum* de Bacon no se encuentra nada de lo específico del «experimento» propio de la ciencia físico-matemática de la Edad Moderna. Por el contrario, la reacción de Bacon contra el verbalismo (o, si se quiere, el conceptualismo o el formulismo) está basada en lo mejor del espíritu de la propia Escolástica, en algo que, sobre el papel, no negarían ni Alberto Magno ni Tomás de Aquino, por más que Bacon (quizá con razón en el plano de los hechos) exponga a veces la superioridad de la

experientia alabando a sus propios maestros (como el francés Pedro de Maricourt, que escribió un tratado sobre las propiedades del imán) frente a los ignorantes maestros de Paris.

Buena prueba de lo que acabamos de decir es que la defensa del *experimentum* no se traduce en Bacon, ni siquiera incipientemente, en una especial teoría del conocimiento o del método de la ciencia. Bacon acepta la «iluminación» agustiniana, y su pensamiento es más exclusivamente teológico que el de Alberto y el de Tomás. Piensa que los principios de la sabiduría fueron dados por Dios a Adán y a los Patriarcas, y que se encuentran del todo en la Escritura, aunque no en el sentido literal de ésta; que los filósofos griegos son herederos de esa revelación primitiva; y que el siglo XIII es una época de barbarie, en la que la sabiduría está ahogada por la superstición de la autoridad, esto es: por la creencia de que se puede encontrar en los libros lo que sólo puede encontrarse en las cosas.

7.3.5. *Tomás de Aquino* (1225-1274)

Fraile dominico, de origen italiano. Fue discípulo de Alberto Magno. Enseñó luego en Paris, y también en la curia pontificia y en Nápoles. Su obra es muy voluminosa, sobre todo si se tiene en cuenta la corta duración de su vida.

Vamos a retrasar un poco la exposición de lo que más importa filosóficamente de Tomás de Aquino para exponer antes, a propósito de Tomás, pero no con referencia exclusiva a él, algunas cosas que afectan a la comprensión de la época y ambiente intelectual en que se mueve.

Las obras de Tomás pertenecen a los géneros de literatura filosófica y teológica usuales en su época y ambiente, géneros que aprovechamos la ocasión para citar; son:

— «Comentarios» a la letra de obras de Aristóteles, Boecio, Dionisio, así como al «Liber de causis»; un texto cuyo comentario constituía casi ejercicio obligatorio eran los «Libri IV sententiarum» de Pedro Lombardo (siglo XII). Por supuesto, toda la labor de comentario se hacía sobre textos en latín, aunque se tratase de autores griegos. El «comentario» como género procede de la *lectio* académica, «clase» ordinaria en la que el maestro comentaba ante los alumnos un texto.

— «Quaestiones disputatae», en las que se aborda un tema determinado (por ejemplo, en Tomás, «De veritate», «De potentia», «De anima», «De malo»), con presentación sistemática de argumentos contrarios y su solución. También esto procede de un hecho académico: las *disputationes* entre maestro y discípulos, que tenían lugar con una periodicidad establecida.

— «Quaestiones quodlibetales», que no responden a un tema rigurosamente fijo, y que proceden de actos académicos más solemnes, en los

cuales se discutía sobre tema libre. Por tal razón, estas *quaestiones* no llevan título temático.

— «Opuscula», elaboraciones breves, con el orden y estructura que el autor juzgase oportuno, acerca de algún problema determinado (por ejemplo, en Tomás, «De ente et essentia», «De aeternitate mundi», «De unitate intellectus»).

— «Summae», elaboraciones amplias, a menudo muy voluminosas, que pretenden abarcar el conjunto de una disciplina, pura y simplemente (como la «Summa theologica» de Tomás) o en relación con un fin o aspecto determinado (como su «Summa contra gentiles»).

Basta abrir, por ejemplo, la *Summa theologica* de Tomás de Aquino para ver hasta qué punto la técnica expositiva de las *Summae* se basa en las *disputationes*. Toda la *Summa* está dividida en *quaestiones*, cada una de ellas con un título temático; cada *quaestio* se divide en cierto número de «artículos» y cada artículo lleva por título «Si...»; según por dónde abra la *Summa*, el lector puede encontrar artículos sobre «Si Dios es» o «Si el conjunto de las creaturas fue siempre» o bien sobre «Si la mujer debía ser formada precisamente de la costilla del varón» (a lo que Tomás responde afirmativamente); pero en todos los artículos la estructura es la misma (y la extensión no varía mucho): empiezan con el giro «Parece que...» introduciendo la opinión contraria a la que se va a defender, seguida de los argumentos (numerados) en favor de dicha opinión contraria; luego, el giro «Pero contra ello está el que...» introduce generalmente alguna cita de la Escritura o de autoridad reconocida (a veces un breve razonamiento) que muestra la necesidad de aceptar la tesis que se va a defender; sigue, encabezada por «Respondo que debe decirse que...», la exposición de la doctrina que se estima correcta, y, a continuación, la respuesta, por orden, a cada uno de los argumentos contrarios formulados antes («A lo primero...», «A lo segundo...»).

La posición de Tomás de Aquino respecto al problema de las relaciones entre filosofía y fe consiste en los siguientes principios:

1. Dios mismo es, en definitiva, el verdadero tema de la filosofía, porque es el tema de la «filosofía primera», que ya en Aristóteles aparecía a veces como «teología». Y la filosofía es el saber («saber» en sentido esencial, no mero conocimiento de hechos) que puede tener lugar por la sola razón humana. Lo cual supone que la razón humana, por sí misma, puede establecer ciertas verdades, incluso relativas a Dios.

2. Hay un saber en el cual estriba la salvación del hombre, y este saber es la verdadera sabiduría. Este saber versa sobre el fin último del hombre, y es necesario para la salvación por cuanto cierto conocimiento del fin último configura el camino que el hombre ha de seguir hacia ese fin.

3. El fin último de todo es el principio primero de todo, es decir: Dios. Por tanto, el tema de la filosofía y el del saber que hace posible la salvación coinciden. Por otra parte, puesto que uno y otro saber son verdad, es imposible que lleguen a contradecirse.

4. La sola razón humana no puede alcanzar el saber necesario para la salvación. Esto quiere decir que la filosofía, aunque su tema coincida con el de ese saber, no es ese saber. Ese saber lo ha revelado Dios, y lo que Dios ha revelado lo ha revelado porque su conocimiento era necesario para la salvación.

5. «Es imposible que de lo mismo haya a la vez fe y ciencia», entendiendo por «ciencia» el conocimiento que se tiene en virtud de la razón humana; lo que se sabe racionalmente no se *cree*, sino que se sabe. *Revelado* en sentido formal es sólo aquello que no se puede alcanzar por la razón.

6. De lo «materialmente» revelado pueden formar parte verdades que no son *reveladas* en sentido formal. porque de ellas hay «saber»: Dios las ha revelado porque son necesarias para la salvación y pueden *de hecho* no ser alcanzadas por la razón humana, aunque de suyo no sean inalcanzables. En efecto: una cosa es la validez de la demostración de una verdad, y otra el hecho histórico de que esa demostración tenga lugar; si a mí se me asegura (sin demostración) que un teorema es verdadero, puedo yo mismo esforzarme por encontrar la demostración y encontrarla de hecho, y, sin embargo, es posible que yo no hubiese llegado jamás a poseer tal demostración sin aquella primera confianza en quien me había asegurado que el teorema era verdadero.

7. La revelación hecha por Dios a los hombres está contenida en la Escritura. Y su recepción por los hombres (esto es: la revelación misma, pero considerada por el lado de los hombres) es un acto de captación intelectual, aunque no de demostración; es decir: no se trata de repetir fórmulas (lo cual no seria ni siquiera *creer),* sino de que esas fórmulas tengan sentido, aunque sea un sentido no demostrable. Ahora bien, el hombre no puede captar, enterarse, de otra manera que poniendo en relación lo que capta con sus propios conocimientos; no hay captación «a partir de cero», porque entonces las mismas palabras carecerían de sentido. De ahi que la idea de una asunción pura y exclusiva de lo literalmente revelado sea una idea contradictoria. De ahí que, incluso sin demostración, no haya aceptación de la fe si no hay un esfuerzo de comprensión; y que lo que se pone a contribución en ese esfuerzo sea todo aquello que el hombre puede conocer por sí mismo.

8. La captación de la revelación no es una operación individual, sino que implica la comunidad jerárquica de los creyentes (la Iglesia). La *teología* o *ciencia sagrada,* que no es sino la Revelación captada por el hombre, es cosa de la Iglesia, no de *cada* creyente.

Pongamos que la razón nos demuestra A y que la Revelación nos dice no-A. ¿Qué pasa entonces? La Revelación es revelación divina, luego no puede equivocarse; Tomás dice que la razón humana tampoco se equivoca y que lo que necesariamente tiene que haber ocurrido en el caso propuesto es que *nos parece* que la razón humana dice A porque hemos cometido (no «la razón humana», sino el hombre del caso) algún error

en nuestros razonamientos; debemos, pues, revisar esos razonamientos hasta encontrar ese error. Esta posición es más importante por lo que calla que por lo que dice; en efecto: en pura lógica hay otra consideración mucho más central y que Tomás no hace: es indudable que una revelación divina no puede ser falsa, pero es absolutamente indemostrable que la Escritura sea, efectivamente, una revelación divina, y de esto tenían que darse perfecta cuenta Tomás y todos los pensadores cristianos. La cuestión no es, pues, si se acepta o no se acepta que es verdad por principio la palabra divina; esto no es cuestión ninguna, porque la proposición «la palabra divina es verdad» es semejante a la proposición «el círculo es redondo»; la cuestión es si se acepta o no que determinado texto llegado a nuestras manos es la palabra de Dios y, por tanto, la verdad. La clave de la posición de un cristiano de la Edad Media es, pues, la identificación de la verdad misma con un hecho histórico-empírico, a saber: un texto. La adopción de esta postura situaba a los cristianos de la Edad Media en la fidelidad a una tradición material incluso aparte de la letra de la Escritura, porque era esa tradición la que realmente había producido para ellos la Escritura, la que había delimitado qué libros eran sagrados, la que los había traducido al latín, la que afirmaba que eran obra de estos y aquellos autores, incluso en gran parte la que les había dado un sentido espiritual que, literalmente, mucho de ellos podía no tener. Esa tradición es también cosa de Dios; es la Iglesia; por eso a propósito de la Iglesia se repite el mismo esquema: si la Iglesia es lo que sus fieles tienen que creer que es, concederle la autoridad que le conceden es cuestión de pura lógica; pero es absolutamente indemostrable que sea lo que creen que es.

La identificación de *la verdad* con un hecho histórico-empírico era la «locura proclamada en alta voz» que Pablo había anunciado. Pero la índole del hecho en cuestión parece haber cambiado: donde antes era «carne» (cf. 6.6.4) es ahora «escritura». Substancialmente este cambio estaba ya terminado en la época de Agustín. Por supuesto, se seguirá creyendo que Jesús era el λόγος; pero la presencia histórica de Jesús es ya ella misma un acontecimiento «escrito». Es clásica en el cristianismo medieval la identificación de la «palabra» (λόγος, *verbum*) de Dios con la «Escritura».

¿Hay en Tomás de Aquino una delimitación precisa entre lo que es «filosofía» y lo que es teología? Lógicamente, sí; la filosofía es lo que el hombre puede saber acerca del ser, y por tanto de Dios, sin acudir a la Revelación. Ahora bien, esto mismo quiere decir que la «filosofía» no es lo que su nombre indica, el «amor a la sabiduría», la búsqueda de *el* saber, no de saber esto o lo otro, sino del saber del que Tomás reconoce que es «una sola cosa»; la filosofía en el sentido genuino de esta palabra sería para Tomás la teología. Por otra parte, ¿dónde hay de hecho, en o para Tomás, una «filosofía» distinta de la teología y que constituya por sí sola algo uno y con sentido propio?; Tomás nunca intentó hacerla, y

sus expositores modernos cometen una falsedad histórica al elaborar tratados sistemáticos de «filosofía tomista» presuntamente independiente de la teología, aun suponiendo que todo lo que dicen esos tratados pueda apoyarse realmente en Tomás (lo cual es mucho suponer). La afirmación explícita de Tomás hubiera sido que donde se encuentra la filosofía por si misma es en la obra de Aristóteles, que él (Tomás) es teólogo, que filosóficamente no tiene nada fundamental que enmendar (aunque sí que completar) a Aristóteles, y que lo que hace es entender (y, cuando sea preciso, desarrollar) el pensamiento de Aristóteles para sus fines de teólogo. Si tomásemos esta afirmación como verdad histórica (y no falta hoy quien lo haga), resultaría que Tomás hizo la «síntesis armónica» de Aristóteles con el cristianismo, que hizo un «aristotelismo cristiano», etc.; tales conceptos son a la historia de la filosofía lo que la alquimia es a la química y ciertas formas de brujería a la medicina; en todo caso, semejante coincidencia —por encima de los mayores obstáculos histórico-culturales— entre el más grande de los filósofos paganos y el más seguro de los teólogos cristianos sería un testimonio bien elocuente de la posibilidad y la verdad de una «filosofía perenne», que, como tal, puede ofrecer ciertas garantías al consumidor. Si lo que se expende con este fin fuese verdaderamente el pensamiento de Tomás de Aquino, no tendríamos que ocuparnos de Tomás de Aquino en historia de la filosofía; pero —en su honor— digamos que no es asi.

Alfarabí y —tras él— Avicena habían establecido que la esencia de algo no incluye su existencia, es decir: habían establecido que la *existencia* es algo distinto del «ser A» o «ser B». Desde el momento en que esto pasa a ser patrimonio de pensadores que discurren en latín, quiere decir que hay dos sentidos del verbo *esse:* por una parte el sentido «copulativo», que no expresa más que el «ser A» o «ser B», la quididad, el *qué;* por otra parte el sentido «absoluto» o «de existencia». La distinción entre estos dos sentidos dará paso gradualmente —y más tarde— a la generalización del verbo «existir» (que en latín significa «salir», «nacer», «aparecer») para el segundo de ellos. De momento se sigue usando *esse* para ambos; si uno se limita a constatar la distinción, hay equivocidad en el empleo de este verbo; para Tomás de Aquino no la hay, como vamos a ver.

La distinción aviceniana era totalmente ajena al pensamiento de Aristóteles. Averroes pone de manifiesto esto al decir que no hay un «existir» distinto del *ser* (de «ser A» o «ser B») en el sentido de *substancia* (οὐσία). Tomás acepta de Avicena la especificidad del existir, pero no su exterioridad al ser de «ser A» o «ser B». Según Tomás, no habría razón alguna para emplear dos verbos, como «ser» y «existir»; uno solo basta: *esse* significa el «existir» y *por eso* significa el «ser» de la quidi-

dad. En efecto: en «ser A» y «ser B», las notas que constituyen «A» y «B» son algo así como la materia para una forma que es el *ser*, o, en la terminología del propio Tomás, *potencia* cuyo *acto* es el *ser*. El *esse* no es ninguna de las notas que entran en la esencia, pero es aquello por lo cual la esencia es una esencia; el *esse* es el acto de la esencia misma en cuanto esencia. En tal caso, es claro que el *esse* no figura en la quididad, no es —por ejemplo— ninguna nota que forme parte de la esencia; pero es igualmente claro que no es exterior a la esencia ni accidental a ella, sino que, por el contrario, no es algo que forme parte de la esencia porque es el *acto* mismo de la esencia como tal; no hay una esencia a la cual se le añade un «existir», sino que la esencia es esencia sólo por el *esse*.

Recordemos la distinción boeciana entre *id quod est* (la «substancia») y *quo est*. En Boecio, *quo est* era la *forma*, y con arreglo a la traducción latina de la terminología de Aristóteles, eso era el *actus* de la «substancia» como tal. Ahora bien, la forma es la «esencia», el εἶδος aristotélico, el «ser A» o «ser B», y ocurre entonces que —según Tomás— la forma no es el *acto* último; en efecto, la forma es un contenido (el «A» o el «B») que es constituido como forma —por tanto, como acto de una substancia— en virtud de un *acto* que es el *esse*, en virtud de un *actus essendi* («acto de *esse*»).

Y este *esse* así entendido sí que no se distingue en nada del «existir». Mientras tomamos el «ser» como mera expresión de una quididad, mientras en «ser A» o «ser B» ponemos el acento en «A» y «B» y tomamos el «ser» como mero vínculo introductor, entonces es claro que el «existir» queda fuera y que, adoptado ese punto de vista, no tenemos más remedio que considerar el existir como algo «externo» y «accidental» con respecto a la esencia. Pero, si atendemos a que es precisamente el *ser* lo que hace de la esencia una esencia, y entendemos el ser como el *acto* de la esencia misma, entonces ese *ser* es él mismo el «existir»; y lo es tanto cuando se emplea absolutamente (para decir de algo simplemente que *es*) como cuando se emplea en la función de «cópula» (para decir que algo «es A» o «es B»); en efecto: si decimos «Juan es», formulamos el «existir» de Juan; si decimos «Juan es hombre», formulamos el «existir» por el que hombre es la esencia de Juan; si decimos «Juan es blanco», formulamos el «existir» de blanco «en un sujeto» (a saber: en Juan).

Hay, pues, ciertamente, una «composición» de esencia y *esse*, pero no de otro modo que aquel en el cual hay una «composición» de Z con su acto propio, es decir: con su mismo «ser Z», en el sentido en que todo aquello que no es ello mismo su propio acto es «compuesto» de potencia y acto.

En tal sentido, evidentemente, todo lo creado no es ello mismo su propio *ser*. Por tanto, todo ello es «compuesto» de potencia y acto; incluso si, como les ocurre a los ángeles, no hay en ello «materia» alguna, porque en todo caso hay composición de la forma y «el acto de la forma misma», que es el *esse*. Falta saber si hay algo que no sea otra cosa que el *esse* mismo, en otras palabras: si se puede decir «*ipsum esse est*». Poner algo así sería poner algo de lo cual no hay una quididad, por lo tanto algo que es indefinible, por lo tanto algo que no tiene límites, que es infinito, y, desde luego, algo *trascendente* a todo (incluso a toda forma) y, sin embargo, lo más íntimo a todo. Es, pues, fundamental saber si puede decirse «ipsum esse est»; ya sabemos cuál va a ser la respuesta, pero Tomás pretende tratar la cuestión de modo filosófico. En primer lugar, digamos que cualquier procedimiento basado en el análisis de nociones (como el «argumento ontológico») es inadecuado por principio, ya que estamos hablando de algo de lo cual no puede haber concepto; el concepto, en efecto, representa una quididad, el contenido de una esencia; donde se menciona el *esse* no es en el concepto, sino precisamente en la afirmación de que algo *es;* por tanto, toda prueba al respecto ha de partir de alguna afirmación de ese tipo. Con este fin dispone Tomás sus célebres «cinco vías»:

> *Primera vía.*–Consta por los sentidos que hay cosas que se mueven. Todo lo que se mueve es movido por otro (Tomás se refiere a la similar tesis aristotélica expuesta en 5.3). Ese otro o será algo inmóvil o será algo que a su vez se mueve; si es lo primero, ya tenemos un motor inmóvil; si es lo segundo, puesto que se mueve, será a su vez movido por otro, y para este otro se plantea de nuevo la misma alternativa: o es inmóvil o es algo que se mueve, etc. Como es imposible que este proceso de móvil a motor continúe hasta el infinito, es preciso que en definitiva haya un *motor inmóvil*.
>
> Esta vía es la única de las cinco que materialmente (ya que no en cuanto al espíritu) procede de Aristóteles. Ya Aristóteles había explicado que el motor inmóvil no puede ser ἐνέργεια de una δύναμις, sino que ha de ser la ἐνέργεια pura y simplemente. Esto, pasado a través de la filosofía árabe y traducido al latín, viene a ser lo siguiente: el motor inmóvil tiene que ser «acto puro», no puede ser en ningún modo compuesto de acto y potencia. Ahora bien, en Tomás, como hemos visto, todo lo que no sea ello mismo el *esse* es compuesto de acto y potencia; compuesto es incluso aquello que, no teniendo «materia», es «pura forma», porque el *esse* es el acto incluso con respecto a la forma. Luego «motor inmóvil» sólo puede serlo *ipsum esse subsistens*.
>
> *Segunda vía.*–Hay en lo sensible cosas que tienen una causa eficiente. «Causa eficiente» es la reelaboración, también a través de los árabes,

del «agente» aristotélico; en esta reelaboración la «causa efficiens» adquiere una especie de preeminencia con respecto a las otras tres «causas» de Aristóteles, porque se afirma la especificidad del orden del «existir», y la «causa eficiente» es la que se relaciona como verdadera causa inmediatamente con la *existencia* del efecto.

Nada puede ser causa de sí mismo. Y la causa de algo o bien será incausada o bien tendrá a su vez una causa. Si lo primero, entonces ya tenemos una causa incausada; si lo segundo, entonces, a propósito de la causa de la causa, se planteará de nuevo la misma alternativa. Y, como no es posible que la serie continúe hasta el infinito, tiene que haber en definitiva una causa eficiente que no tenga a su vez causa eficiente alguna.

La causalidad eficiente es *actualidad* por parte de lo eficiente, *potencialidad* por parte de lo producido; luego lo que es puramente causa eficiente sin ser en ningún modo efecto es el *acto puro;* por tanto, el final tiene que ser el mismo que en la primera vía.

Que sepamos, el primer filósofo que formuló una prueba con este contenido fue Avicena, lo cual es muy coherente después de lo que hemos dicho sobre el concepto de «causa eficiente».

Tercera vía.—Vemos que hay cosas que, si bien son (= existen), podrían no ser (= existir); es decir: cosas *contingentes.*

O bien todo es contingente, o bien hay algo *necesario.* Vamos a demostrar que lo primero es imposible. Para ello vamos a suponer que el mundo existió siempre, a lo cual estamos autorizados por el hecho de que, si admitimos lo contrario (a saber: que el mundo empezó a existir), entonces la demostración de lo que en definitiva pretendemos demostrar (a saber: que Dios existe) es trivial.

Si suponemos una duración indefinida del mundo, y por tanto una infinitud del tiempo, entonces todo lo que puede no ser alguna vez no fue. Entonces, si todo es contingente, alguna vez nada fue. Y, si nada (absolutamente nada) era, nada pudo empezar a ser, porque, de nada y por obra de nada, no sale nada; y, si nada pudo empezar a ser, entonces nada sería ahora, lo cual es evidentemente falso. Luego no es posible que todo sea contingente.

Así pues, hay algo necesario. Y ello será o necesario por sí mismo o necesario en virtud de una causa (cf. la distinción aviceniana en 7.2). Pero lo segundo sólo puede ocurrir si la causa es a su vez necesaria, pudiendo ella misma ser necesaria por si misma o necesaria en virtud de una causa. Como no puede continuarse este proceso hasta el infinito, tendrá que haber, en definitiva, algo *necesario por sí mismo.* Algo que por sí mismo tiene que existir es algo de lo que el existir es la constitución misma, es decir: algo que no es sino *ipsum esse.*

La prueba es palmariamente aviceniana (cf. 7.2). En Avicena la suposición de la eternidad del mundo era positiva, no puramente metódica. En cuanto a lo «necesario en virtud de una causa», obsérvese que la prueba esencialmente no afirma que lo haya (aunque Avicena sí lo afir-

maba de hecho). La misma prueba se encuentra en Maimónides, a quien Tomás parece seguir bastante de cerca.

Cuarta vía.—Vemos que hay cosas *más o menos* verdaderas, *más o menos* buenas, *más o menos* nobles. Subrayemos que se parte aquí no de que el *concepto* de lo verdadero o el *concepto* de lo bueno admiten conceptualmente un «más» y un «menos», sino de que percibimos en lo sensible mismo la existencia de tales grados.

Tomás da por sentado que poseer en mayor o menor grado (es decir: no absolutamente) una perfección es poseerla en virtud de una causa que, por su parte, la poseerá en grado superior. Por tanto, cuando Tomás dice que, si hay una jerarquía, tiene que haber un grado supremo (que es lo que dice), no hay que entender la trivialidad de que, entre varios grados, alguno es superior a todos los demás; si se entendiese esto, quedaría demostrada la existencia de un grado superior de hecho (comparativamente) a los demás, de un «superlativo relativo», pero no la de un absoluto supremo, ni tampoco la de una causa primera. Lo que quiere decir Tomás es que, si algo es más o menos bueno o verdadero, es bueno o verdadero en virtud de una causa, la cual a su vez o será absolutamente buena y/o absolutamente verdadera o será buena y/o verdadera en virtud de una causa, etc.; como es imposible que continúe hasta el infinito la serie de efecto a causa, tiene que haber un «absolutamente bueno» y un «absolutamente verdadero».

«Perfección» en definitiva quiere decir *ser*; «imperfección» quiere decir «no ser». Por eso las «perfecciones» (como «bondad» y «verdad») de que habla aquí Tomás son nociones de aquellas a las que la tradición escolástica llama «trascendentales», es decir: nociones que tienen la misma extensión que la de «ser» y que no son sino distintas maneras de aprehender el *ser* mismo (por encima incluso de la diversidad de las categorías). Por tanto, «absolutamente verdadero» y «absolutamente bueno» no quiere decir otra cosa que *absolutamente ente*, es decir: aquello que «tiene» el *ser* sin (de)limitación alguna, o sea: *ipsum esse*.

Quinta vía.—Vemos que cosas carentes de conocimiento se mueven en virtud de un *fin*, es decir: que su movimiento está *ordenado* a conseguir algo, que realizan un «papel»; en otras palabras: que hay un «orden» del mundo. Ahora bien, aquello que no tiene conocimiento sólo puede actuar por un fin si es dirigido por algo inteligente. No se habla aquí de fines extrínsecos a las cosas, para los cuales las cosas son «empleadas», sino de sus fines esenciales; y no se concluye directamente una «causa final», sino una «causa eficiente» *por* la cual las cosas son ordenadas a su mismo fin esencial, es decir: constituidas en su misma esencia. Es claro que una inteligencia ordenadora ordena porque ella misma tiene un fin esencial, aunque lo tiene no ciegamente, como las cosas de las que partió la prueba, sino inteligentemente. Y la prueba podría continuarse así: o esa inteligencia tiene su fin absolutamente en sí misma o está a su vez ordenada por algo, que, naturalmente, será inteligencia en un grado su-

perior. Como el proceso de efecto a causa no puede continuar hasta el infinito, tiene que haber una inteligencia suprema que sea ella misma a la vez causa eficiente primera y fin absoluto. Ahora bien, algo es ordenado a un fin en cuanto es *en potencia:* el fin es *acto,* y la causalidad eficiente (en este caso ordenadora) es actualidad; luego lo que es causa eficiente primera y fin absoluto es el *acto puro;* etc.

El principio de la imposibilidad de una serie infinita de efecto a causa y de ésta a su causa, etc., depende de la consideración de la relación causa-efecto como una *jerarquía* en la que la causa es «superior» al efecto. Si lo que hacemos es, situándonos dentro de un grado, buscar la causa de un individuo de ese grado en otro individuo del mismo grado, entonces Tomás de Aquino diría que en semejante «orden» es racionalmente posible una continuación hasta el infinito. Por otra parte, cuando habla de «causa», Tomás no piensa en algo que tenga que *preceder* al efecto (y a lo que el efecto tenga que *seguir)* en un orden temporal; estamos aún lejos del concepto kantiano (y físico-matemático) de la causalidad como sucesión según una regla necesaria; Tomás piensa en una *dependencia esencial* del efecto con respecto a la causa. Por todo ello, para hacernos una idea de en qué serie causal podía pensar concretamente Tomás, debemos acudir no al ejemplo de la generación de un animal por otro de la misma especie, ni tampoco al de la serie de los vagones de un tren, sino (concretamente por lo que se refiere a la «primera vía») a la idea, procedente de Aristóteles y recogida por los árabes, de que el movimiento físico es producido por los cuerpos celestes, los cuales a su vez son movidos (según los árabes) por «inteligencias». La serie de causas en que piensa Tomás es en todo caso jerárquica, no puramente enumerativa, y el número de términos sería, en la mente de Tomás, relativamente breve.

La idea de que el mundo *empezó* a existir no es, según Tomás, racionalmente necesaria; se puede, racionalmente, admitir que el mundo es eterno; Tomás cree que no lo es, pero insiste en que solamente lo *cree,* en que lo sostiene solamente en virtud de la fe. Las «cinco vías» pretenden demostrar que Dios existe incluso si el mundo es eterno.

La postura de Tomás acerca de razón y fe exige entonces que, si no se puede demostrar que el mundo tuvo un comienzo, al menos sí se pueda demostrar que no es posible demostrar que no lo tuvo. Así lo cree Tomás; pero entonces tendría que decir que «el filósofo» (esto es: Aristóteles) se equivoca flagrantemente *en filosofía,* porque Aristóteles demostró que el mundo físico no puede tener comienzo, que «es siempre». Lo que hace Tomás es lo siguiente: pretende que lo único que decía Aristóteles

es que, si el tiempo no tiene un comienzo, tampoco puede tenerlo el movimiento (porque no hay tiempo si no hay movimiento) ni, por tanto, el mundo físico. Ahora bien, Aristóteles decía ciertamente esto, pero decía algo más, algo que es precisamente el centro de su postura al respecto: que carece de sentido la noción de un comienzo absoluto del tiempo o de un final absoluto del mismo (cf. 5.3), con lo cual también carece de sentido la noción de un comienzo o final del movimiento y, por tanto, la de un comienzo o final del mundo físico.

De Dios no podemos decir *qué* es, no sólo por insuficiencia de nuestro conocimiento, sino porque de Dios no hay una *quididad*. Todo lo que podemos decir de Dios lo decimos de las siguientes maneras:

a) Considerando cualquier *limitación* de las cosas que conocemos, podemos decir que en Dios *no* se encuentra esa limitación, que Dios *no* es... *(Via negationis)*.

b) Considerando cualquier «perfección» de las cosas que conocemos, podemos afirmar de Dios no la quididad de esa perfección, sino aquello *inconcebible* de lo que esa perfección es participación; ésta es la *via eminentiae*. Por otra parte, las diversas «perfecciones» son en Dios una sola cosa. Y, ciertamente, tal «sola cosa» no es otra cosa que *ipsum esse*.

Entonces, ¿al menos decimos algo unívoco cuando decimos de Dios que *es* y de lo creado también que *es*?; no sólo no ocurre así, sino que esta negativa es la raíz de que nada podamos decir de Dios *y* de las creaturas. El «ser», tomado como un concepto, sería el concepto más universal, el concepto que abarca en su extensión absolutamente todo; decir esto es ya reducir al absurdo la consideración de que el ser sea un concepto, porque sería un concepto absolutamente vacío, una determinación que no determina nada. Y, en efecto, *esse* no es un «universal» o un «abstracto», sino un singular absoluto; el *ser* mismo es absolutamente uno solo, y este *uno* es Dios. En el sentido y en el plano en que «hay» Dios, carece de sentido pensar que haya nada «más»; Dios no se yuxtapone a nada ni se relaciona con nada; por lo mismo, tampoco es idéntico a nada, es *él mismo*. Puesto que hay cosas, que «existen» cosas, éstas sí «tienen relación» a Dios; pero esta «relación a Dios» no es otra cosa que el *ser* (= existir) de las cosas, y a tal relación se le llama «participación». No se puede decir «Dios *y* las cosas (todo ello) *es*», porque a Dios no se suma ni se resta nada, no hay «Dios y...». El *ser* de las cosas es, ciertamente, «común» a todas las cosas, pero no en el sentido de un universal, distributivamente predicable, que se encuentre en cada cosa (tal universal seguiría careciendo de contenido delimitable), porque la

unidad de eso «común» no es la unidad de una determinación, sino la unidad del singular absoluto *al* cual el existir de cada cosa es una especial relación que se llama «participación». La explicada imposibilidad de decir algo unívocamente de Dios y de las creaturas aparece a veces en Tomás expresada así: cuando decimos algo de Dios y de las creaturas, no lo decimos unívocamente, pero tampoco de modo pura y simplemente «equívoco», sino «analógicamente», es decir: «según una proporción». Los nombres en cuestión *de suyo* convienen ante todo a Dios y sólo a Dios, y convienen a las creaturas únicamente por relación a Dios; pero, por lo que se refiere a la imposición del nombre *por nosotros,* convienen en primer lugar a las creaturas, y el sentido que nosotros entendemos de esos nombres es aquel en el que son dichos de las creaturas.

En contra de Maimónides y de Alberto Magno, Tomás considera que la Creación es una verdad filosófica, racionalmente demostrable. Una vez más, Tomás no cree que Aristóteles haya negado lo que él afirma, aunque sí que no se ha ocupado de ello. La idea que Tomás se hace de la historia de la filosofía es la siguiente:

Los filósofos más antiguos (anteriores a Platón y Aristóteles) no consideraban que hubiese otros entes que los cuerpos, y consideraban «increada» la misma *substancia* corpórea, de modo que las «causas» que buscaban eran sólo causas de movimientos *accidentales* a la substancia misma, tales como: condensación y enrarecimiento, división y reunión. Platón y Aristóteles se ocupan de explicar la substancia misma, pero sólo por lo que se refiere a su *quididad,* a su «ser A» o «ser B»; de aquí que la «producción» que admiten sea una producción en el sentido de llevar una «materia» *a* una «forma»; para ellos, la «materia» misma es «increada». Posteriormente, —dice Tomás— «otros» (a los que Tomás se propone seguir) trataron de considerar lo ente no sólo en cuanto es A o es B, no sólo en cuanto es *tal* ente o *este* ente, sino en cuanto *ente,* es decir: no en su «ser A» o «ser B», sino en su ser, en su *esse.* En efecto:

Puesto que el *esse* es el *acto* con respecto a la forma misma, está, en cierto modo, por encima de la oposición materia-forma; en el *acto* de la forma como forma reside a la vez la posición del otro término, de la materia. Por tanto, una producción que sea producción del ser (= existir) es producción incluso de la materia, *no* es producción *a partir de* algo. Que es producción «inclúso de la materia» no quiere decir que haya una producción de la materia separadamente, porque la materia separadamente no existe, como tampoco la forma de la cosa sensible. La necesidad de tal producción estriba en la aplicación al *actus essendi* de la noción «aristotélica» de que el «acto puro» se da «antes» que todo aquello cuya actualidad (en este caso «existencia») produce. Pero un

acto que es el acto *de existir* no tiene un opuesto, esto es: un opuesto no «existe», no lo «hay»; por eso la «producción» de que aquí se trata es una producción «a partir de nada» *(ex nihilo).*

La negación aristotélica de las «ideas» se transforma en Tomás en la negación de que las «ideas» constituyan un orden especial dentro de la Creación. Sólo puede hablarse de ideas *en Dios,* en el sentido de que todo preexiste en Dios en un sentido distinto y «supremo». Si empleamos aquí la terminología de Proclo (cosa que puede hacerse con bastante propiedad), diremos: para los cristianos de tendencia neoplatonizante (como Dionisio y Juan Escoto Erígena) la quididad pertenece a la idea καθ' ὕπαρξιν (de donde: *formaliter),* a Dios κατ' αἰτίαν (de donde: *eminenter),* y a las cosas κατὰ μέθεξιν; para Tomás, pertenece a las cosas *formaliter* y a Dios *eminenter.* Ciertamente, el *ser* de las cosas sí es «participación»; pero el *ser* tiene en Tomás el sentido de *esse,* no el de quididad; y aquello de lo cual es «participación» no es un orden superior producido a su vez, sino Dios mismo.

Ya hemos dicho que la adopción del *actus essendi* como un acto que no es «forma», sino acto con respecto a la forma misma, capacita a Tomás para admitir seres que, aun no teniendo materia alguna, son «compuestos» de potencia y acto y, por tanto, creados. El último grado en la jerarquía de estos seres es el alma humana, especie de puente entre lo espiritual y lo material, por cuanto, *a la vez* que substancia espiritual, es forma de un cuerpo; este carácter de forma del cuerpo (y de un solo cuerpo) no es accidental, sino esencial al alma. Por ser *substancia* espiritual, el alma subsiste aunque se «separe» del cuerpo; por ser el alma esencialmente forma del cuerpo, ni siquiera esta «separación» suprime la relación esencial del alma al cuerpo concreto del que es forma. Por ser substancia espiritual, el alma tiene un conocimiento no sensible; por estar esencialmente unida al cuerpo, todo su conocimiento está ligado a la sensación.

El conocimiento sensible es una cierta presencia de la forma sensible en lo cognoscente; no se trata aquí de una forma «semejante» a la forma sensible que hay en el objeto sensible, sino de *la misma* forma, aunque en otro modo de existencia; a la forma sensible en ese otro modo de existencia la llama Tomás *species sensibilis.* La intelección, por su parte, consiste en que la forma misma de la cosa se hace presente en el alma, también en un modo de existencia distinto de su existencia física en la cosa, pero *la misma* forma, no una «semejante»; a la forma inteligible en su modo de existencia mental la llama Tomás *species intelligibilis.* Así como la sensación supone en el órgano sentiente una *potencia* capaz de acoger la *species sensibilis* como su *acto,* así también la intelec-

ción supone en el alma una *potencia* capaz de acoger la *species intelligibilis* como su acto. A la primera de las dos potencias mencionadas la llama Tomás «potencia sensitiva», a la segunda «entendimiento *(intellectus)* paciente». Ahora bien, por su esencial unión al cuerpo, el alma no puede *conocer lo inteligible* en sí mismo, sino sólo *conocer intelectualmente* cosas o, lo que es lo mismo, hacer presente en sí misma la inteligibilidad que hay en la presencia misma de las cosas. Por ello, la intelección sólo puede tener lugar si, además del «entendimiento paciente», hay en el alma algo que *de* las «imágenes» sensibles *(phantasmata)* «produce» («abstrae»; *abstrahere* = sacar algo de algo) lo inteligible; la «abstracción» no es una mera selección, sino una «producción», pero una producción *a partir de* las imágenes sensibles; al agente de esa producción lo llama Tomás «entendimiento agente»; lo así producido es lo que el «entendimiento paciente» acoge como su propio acto. El conocimiento intelectual es propiamente este acto de la potencia que es el entendimiento paciente, y puede considerarse en dos etapas, de las cuales una es «anterior» a la otra en el *exclusivo* sentido de que una determina la otra: por una parte la «forma» de la cosa se «imprime» en el entendimiento que la acoge, y en tal sentido esa forma se llama *species impressa;* por otra parte, este acto de la potencia intelectiva, además de ser presencia «impresa» *de la cosa* misma, es el acto *del propio entendimiento* (paciente), su acto propio, puesto que el entendimiento es potencia para ese acto; como tal, ya no es la forma de la cosa, sino la referencia a *(intentio)* lo conocido, referencia que tiene lugar en el entendimiento; en este sentido es la *species expressa* o el *verbum mentis.*

Porque el entendimiento humano no es una «inteligencia» separada, por eso no tiene «separadamente» contenido alguno; sólo tiene la facultad de producirlo («entendimiento agente») a partir de las imágenes sensibles. El entendimiento agente no aporta contenido (digamos «material») alguno, el contenido se «saca» de lo sensible, aunque mediante una operación en la que el contenido no sólo es seleccionado, sino que cambia de naturaleza. Por ello el mismo entendimiento agente no es nada «separado», sino algo del alma, y, por tanto, no es «uno para todos los hombres». Decir que cada alma tiene su propio entendimiento agente es decir que, en la medida en que el alma es una substancia espiritual, lo es *cada* alma; por tanto, que cada alma tiene su entendimiento agente es una tesis necesaria para que pueda defenderse la inmortalidad de *cada* alma. En la jerarquía de la Creación, en particular en el «corte» entre lo espiritual y lo sensible, el hombre es una especie de intermediario; su ser no pertenece —por así decir— a un solo grado de la jerarquía, sino que se extiende de arriba a abajo; el entendimiento agen-

te es lo supremo en esa jerarquía en pequeño que es el hombre; por eso Tomás se considera autorizado a identificarlo con la agustiniana presencia de Dios en el alma, por más que las diferencias entre la teoría tomista del conocimiento y la agustiniana sean obvias.

7.3.6. El averroísmo latino

Volvamos al final del apartado que antes dedicamos a la enseñanza de la facultad de «artes». Decíamos que hasta mediados del siglo XIII los maestros de esa facultad en París no se ocuparon de la obra física y metafísica de Aristóteles. Cuando empiezan a ocuparse de ella, se plantea la siguiente situación:

Con arreglo a los postulados generales de la cultura medieval, el saber profano debía estar subordinado a la teología. La independencia académica de la facultad de «artes» no fue problema mientras de hecho toda la filosofía conocida o bien estaba elaborada al servicio de la teología o bien podía, por su propio contenido, adquirir un aspecto puramente técnico (esto último le ocurría a la lógica). Pero tal condición deja de cumplirse cuando entra en escena la obra entera de Aristóteles comentada por Averroes. Lo más importante no es que Averroes no fuese cristiano (porque las exigencias metafísicas del Islam no difieren esencialmente de las del cristianismo); lo grave fue que Averroes era un auténtico intérprete, que no pretendía de modo general poner a Aristóteles de acuerdo con la fe, y que no tenía reparo en decir algunas veces: comprendo la demostración y racionalmente me convence, aunque yo, por la fe, sostenga lo contrario.

Los maestros de la facultad de «artes» consideraron que su tarea era estudiar y enseñar lo mejor que en filosofía podían conocer, es decir: Aristóteles, apoyando su estudio en el, sin duda, concienzudo comentario de Averroes; y pensaron que «la verdad» (que —también para ellos— era la Revelación) no les incumbía a ellos, sino a los teólogos.

En 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó quince tesis, de las cuales la mayoría eran tesis filosóficas de Aristóteles-Averroes; así:

— Que el entendimiento agente es uno para todos los hombres.

— Que el mundo es eterno.

— Que todos los acontecimientos sublunares están necesariamente determinados por el movimiento de los astros.

— Que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo.

— Que, en consecuencia, Dios no tiene conocimiento alguno del individuo como tal (en efecto: de lo demás puede admitirse que, al me-

nos, Dios tiene un conocimiento de ello «en su causa»; pero la individualidad es la materia, que, precisamente, no tiene nada que ver con Dios).

— Que la voluntad quiere y elige «necesariamente» (a saber: aquello que es presente al conocimiento como bueno); o sea (al menos así se interpretó): negación del libre albedrío.

— Que la muerte es muerte tanto del alma como del cuerpo.

— Que las acciones humanas no están regidas por la providencia divina.

— Que Dios no puede hacer «lo que quiera», por ejemplo: dar la inmortalidad a una cosa mortal.

Los maestros de la facultad de «artes», en general, consideraron que la condena no les alcanzaba a ellos ni a su enseñanza, porque jamás habían enseñado que tales tesis fuesen «la verdad». En 1277, Tempier hizo pública otra condena, esta vez con la aclaración de que tampoco podía admitirse que las tesis condenadas se enseñasen sólo como válidas «en filosofía»; esta segunda condenación era, además, de contenido mucho más amplio: abarcaba 219 proposiciones, de las que buena parte eran ciertamente averroístas, otras habían sido defendidas por Tomás de Aquino y bastantes eran de origen diverso; además de tesis físicas o metafísicas como las ya citadas, aparecían tesis «morales» que, sin duda, procedían del estudio de la «Ética a Nicómaco», por ejemplo:

— Rechazo de la «otra» vida como posible realización del bien del hombre.

— Consideración de que dicho bien es el saber y de que, en la medida en que se alcanza, se alcanza en «esta» vida, porque no hay «otra».

— Desprecio de la humildad y la abstinencia cristianas.

En cuanto a la producción del mundo por Dios, los maestros fundamentalmente condenados por Tempier caían en lo que se ha llamado «necesitarismo». Pensaban que la producción del mundo es algo eterno por lo mismo que es algo *necesario,* y que la constitución misma del mundo no depende de una voluntad libre, sino que *tenía que* ser así. Puesto que produce por el mismo hecho de *ser,* Dios, que es la unidad misma, no puede —piensan los averroístas— producir inmediatamente cosas diversas; por tanto, la multiplicidad de la Creación sólo es explicable por una jerarquía de principios, cada uno de los cuales sólo es *uno* «por participación», no la unidad misma; se trata de aquella jerarquía de las «inteligencias», de origen más bien neoplatónico, ampliamente tratada por los filósofos árabes.

El más conocido de los maestros acusados de averroísmo es *Siger de Brabante.* Siger enseña, desde luego, las tesis que hemos visto denun-

ciadas como características de esta tendencia. Más concretamente (pero no menos aristotélico-averroísticamente), enseña que Dios no es la causa eficiente de las cosas, sino sólo su causa final. Por otra parte, según Averroes, toda la «historia» del mundo físico está determinada por las revoluciones de los astros, y las revoluciones de los astros son «matemática»; supuesto (como, de hecho, suponían Aristóteles y Averroes) que el movimiento de los astros es inmutable, se puede demostrar matemáticamente que un mismo acontecer astronómico se repetirá al cabo de un número (ciertamente enorme) de años; como el mundo es eterno, esto quiere decir que todo lo que ocurre ocurrió ya infinidad de veces y volverá a ocurrir otra infinidad de veces.

Todo esto, dice Siger, «lo decimos según la opinión del filósofo, pero sin afirmar que sea verdad». Siger nunca llama «verdad» a lo que expone como filosofía: «verdad» es para él la teología; por tanto, al menos literalmente, no se le puede atribuir la teoría llamada «de la doble verdad».

7.4. La crisis de la escolástica

7.4.1. Neoplatonismo y mística

Sabemos ya que en el material filosófico antiguo que irrumpe en Occidente a fines del siglo XII había una fuerte componente neoplatónica. Incluso podría decirse que, más que de una componente, se trata del auténtico centro de ese material; aunque en cantidad predominen las obras de Aristóteles, la interpretación a través de la cual llegaban a Occidente era de inspiración fundamentalmente neoplatónica. Sin embargo, no lo era conscientemente. El filósofo antiguo más presente en el material que se maneja y se discute a todo lo largo del siglo XIII quizá no sea verdaderamente Aristóteles, sino Proclo; pero precisamente el nombre de éste no aparece hasta cerca del último cuarto del siglo; el acontecimiento decisivo al respecto fue la traducción de los «Elementos de la teología», hecha por Guillermo de Moerbecke en 1268. Ya hemos dicho que esta traducción sirvió a Tomás de Aquino (a quien Guillermo de Moerbecke hacía llegar sus trabajos de traductor) para determinar que el «Liber de causis» estaba compuesto con materiales de la obra recién traducida. Algunos años después (ya muerto Tomás), Guillermo de Moerbecke traducía otras cosas de Proclo.

El primer pensador de la Edad Media en el que Proclo aparece expresamente como autoridad es el dominico alemán, discípulo de Alberto Magno, *Dietrich de Freiberg* (muerto poco después de 1310). Otro dominico alemán, dependiente a su vez de Dietrich, *Bertoldo de Mosburgo* (muerto poco después de 1350) compuso un amplio comentario a los «Elementos de la teología», que fue conocido y citado por Nicolás de Cusa.

Dentro de esta corriente, aunque fuertemente individualizado por su propia profundidad, hay que situar a *Juan Eckhart* (1260-1327), también dominico alemán, que presenta además la novedad de que parte de su obra está en alemán.

Agustín y Tomás de Aquino coincidían en que Dios es *ipsum esse*, si bien *esse* significaba para Agustín *essentia*, mientras que para Tomás *esse* significaba el *acto* que es acto con respecto a la esencia misma como tal. Para otra corriente del pensamiento cristiano (Dionisio, Escoto Erigena), Dios es aquello a lo que ningún *es* puede convenir, y el conocimiento de Dios es precisamente el no-conocimiento, la experiencia de que ni este ni aquel ni el otro «*es*» pueden convenirle («teología negativa»); Dios, precisamente porque es la causa de todo *ser*, no puede él mismo *ser* nada. Obsérvese al respecto la diferencia que hay entre la idea que Tomás tiene del «conocimiento» de Dios (cf. 7.3) y la que había en Dionisio (cf. 7.1); en Dionisio no hay una «vía de la negación» y una «vía de eminencia», sino que la eminencia es la negación y el sentido de la negación es la eminencia; en Dionisio no se niegan de Dios ciertos predicados y se afirman otros en un sentido inconcebible, sino que se niegan todos los que se afirman (precisamente los que afirma la Escritura) y la negación es la exégesis de la afirmación.

Eckhart, cuya obra está totalmente exenta de polémica y de toma de posición entre autores o escuelas, apela con frecuencia a Agustín y a Tomás de Aquino, y no los contradice nunca. Pero su orientación fundamental es dionisiana, para lo cual ya no hace falta que Dionisio precisamente esté presente, porque lo están ya —y de diversas maneras— las fuentes en las que bebía el propio Dionisio.

Esse es ciertamente —para Eckhart— lo primero de todo, pero esto quiere decir: de todo lo creado. No conviene a Dios. Entonces, ¿por qué en el «Exodo» Dios mismo dice «Yo soy el que soy»?; Agustín y Tomás habían interpretado esta frase en el sentido de que Dios es lo único a lo que propiamente y absolutamente corresponde el *esse*, porque es *ipsum esse*. Eckhart, en cambio, cree que la frase en cuestión, respuesta a la pregunta de Moisés «¿Quién eres, señor?», es sencillamente la respuesta de quien se niega a darse a conocer, de quien no se manifiesta ni como esto, ni como aquello ni como lo de más allá, de quien no *es* ni esto ni lo otro. A Dios no le compete *ser* alguno por lo mismo que Dios es la causa de todo ser. Decir que Dios no es el *ser* es lo mismo que decir que es la causa del *ser*. A Dios le pertenece la *puritas essendi*, el estar libre de todo *ser*, y sólo por eso es la causa de todo ser. Atendiendo a esto, Eckhart llama a Dios *intelligere*. El «entender» mismo no es nada; por eso «entiende» absolutamente; si él mismo *fuese* algo, entonces podría entender sólo de determinada manera, lo mismo que la vista debe ser incolora para poder ver todo color y aun así, por ser algo, no puede ver más que algo determinado, a saber: el color. Ahora bien:

Si Eckhart niega que Dios sea el ser, en cambio afirma que el ser es Dios. Esto se explica porque la producción del ser es entendida como procesión, por tanto, según la teología cristiana, como una génesis «dentro» de Dios, en la que cada una de las hipóstasis «es Dios». El *esse*, en efecto, es en Eckhart lo primero de todo lo creado a la vez que es la última de las hipóstasis divinas, el «Espíritu Santo»; éste es el *ser (esse)* anterior a toda cosa que *es*, el *esse* del que el mismo Eckhart, repitiendo una expresión de Tomás de Aquino, dice que es «la actualidad de todo, incluso de las formas mismas», y es *uno* y, como uno, él mismo, es trascendente a todo lo creado, y es aquello *a* lo cual todo «ser» de una cosa es relación, relación a la que se llama «participación»; parece ser el *esse* de Tomás de Aquino, más que la *essentia* de Agustín; pero, en todo caso, es Dios solamente como la tercera hipóstasis divina. A la segunda (el «Hijo») le llama Eckhart *vivere*, y a la primera (el «Padre») le llama —como ya dijimos— *intelligere*.

A la noción de la deidad como la *puritas essendi* corresponde la noción eckhartiana del retorno del alma a Dios. En el alma, Eckhart distingue, como Agustín, «memoria», «entendimiento» y «voluntad»; pero añade algo que, si puede ser una interpretación de la tesis agustiniana sobre lo «más íntimo a mí que mi misma intimidad», es, sin embargo, una interpretación tan radical que —junto con otras tesis de Eckhart— atrajo sobre su autor una condena eclesiástica pese al reconocimiento —también eclesiástico— de su «buena fe». Eckhart dice que las tres facultades mencionadas del alma son «creadas» y, por tanto, «no son Dios», y que hay en el alma algo más profundo, más secreto, algo increado y propiamente divino: la «ciudadela», la «chispa»; aquí el alma ya no se distingue de Dios; encerrarse en esta ciudadela del alma es identificarse con Dios; es el proceso que veíamos en Plotino, por el cual el alma se identifica con el Uno en el movimiento de retorno. Sólo por este camino, encerrándose en aquello más íntimo a él que su misma intimidad, puede el hombre llegar a identificarse con el Uno, lo cual es la meta de la vida moral; y esto sólo se consigue renunciando a todo, porque la deidad es eso: desierto y soledad. Por este *desarraigo*, el alma alcanza su independencia y su libertad; quien ha llegado a eso ya no sabe nada, ya no puede nada, ya no posee nada, ya no es nada; las mismas prescripciones morales, e incluso los medios específicamente religiosos, pierden entonces todo sentido, porque en su identidad con Dios, cuando el «ser» mismo de Dios (la «procesión» divina) tiene lugar en el alma, el alma es ella misma todo por lo mismo que ha renunciado a todo. Ningún cristiano ha formulado con tanto rigor filosófico como Eckhart la noción de la «nada» mística como «todo»; tampoco en ninguno se ha

dado con tanto rigor como en Eckhart la identidad entre un pensamiento teológico de alto vuelo, una experiencia mística radical y un magisterio religioso de vida.

7.4.2. *Juan Duns Escoto* (1266-1308)

Franciscano. «Escoto» es llamado por el nombre de su patria, Escocia. Es autor de dos comentarios a las «Sentencias» de Pedro Lombardo, el primero llamado *Opus Oxoniense* (por haber sido expuesto en Oxford), el segundo *Reportata Parisiensia* (por haber sido expuesto en París), así como de otros varios escritos, entre los que citaremos las *Quaestiones* sobre la «Metafísica» de Aristóteles y el *De primo principio.*

Si para Tomás de Aquino podía decirse que el tema de la filosofía es Dios (sin que esto excluya —más bien al contrario— el que el tema de la filosofía sea el *ser),* para Duns Escoto sólo puede decirse que el objeto de la filosofía (más exactamente de la metafísica) es el *ser,* y además «ser» es aquí *ens,* no *esse* como en Tomás. Por otra parte, Duns Escoto cree que *ens* es el objeto de la metafísica porque es el objeto del entendimiento humano mismo. En efecto:

Para el Aristóteles latino-medieval el objeto del entendimiento es la quididad de lo sensible mismo. Si esto fuese así, piensa Duns Escoto, nuestro conocimiento estaría limitado a lo físico, porque esa noción del objeto del entendimiento hace que éste, ciertamente, conozca de modo intelectual, pero que conozca precisamente lo sensible. Escoto piensa, pues, que lo único absolutamente común a todo objeto del entendimiento es esto: *ens.* Para decir esto se apoya en Avicena (cf. 7.2) y, explícitamente, admite la posibilidad de que Avicena, en oposición (según Escoto) a Aristóteles en este punto, haya adoptado tal noción del objeto del entendimiento en virtud de una preocupación religiosa.

Escoto reconoce, desde luego, que nuestro conocimiento toma todo su material de los sentidos. Pero piensa, siguiendo a Avicena, que una *naturaleza* es algo de suyo indiferente a la predicabilidad (cf. 7.2), indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad; y *ens* es la «naturaleza» más indeterminada; por lo mismo, es lo supuesto en todo objeto del entendimiento. Pues bien, en la indiferencia que acabamos de mencionar como propia de toda «naturaleza» se fundamenta una propiedad lógica: la «univocidad»; Escoto afirma que *ens,* tomado como algo predicable, designa siempre exactamente lo mismo, se diga de lo que se diga, de modo que la validez de la noción *ens* no es afectada por la limitación del material de nuestro conocimiento a lo sensible.

Sin duda, Tomás de Aquino podría objetar a Escoto que *ens*, tomado precisamente como una «naturaleza», es un absurdo, porque es una determinación absolutamente vacía, una determinación que no determina nada. Pero, frente a esto, Duns Escoto puede objetar a Tomás que esta definición por la indeterminabilidad total es al menos una definición precisa, mientras que *esse* y *actus essendi*, precisamente por escapar a esa vaciedad, no son susceptibles de tratamiento racional. La universalidad (y univocidad) de un universal no es sino la expresión a nivel lógico de la identidad de una naturaleza consigo misma, de su validez en sí y por sí, la cual es condición de su tratabilidad racional.

Por otra parte, el que *ens* no tenga un contenido nocional no quiere decir que no tenga nada. Ciertamente, lo que el ser «tenga» no podrán ser determinaciones que lo constituyan en sí mismo, que formen parte de una «definición», sino que, toda determinación del ser, lo que hace al determinarlo es más bien «dividirlo»; pero, aun así, esas determinaciones pueden ser intrínsecas al ser mismo, es decir: pueden no ser determinaciones que se añaden como desde fuera al ser, sino *modos* del ser mismo; en tal caso, esas determinaciones constituyen una división inherente al *ser* mismo, no extrínseca. Tal es, en primer lugar, según Escoto, la división del ser en *finito* e *infinito*.

Sobre estas bases, Escoto realiza una crítica de las pruebas hasta entonces dadas de la existencia de Dios:

a) Una prueba «a priori» (del tipo del «argumento ontológico») consiste básicamente, cualquiera que sea el ropaje con el que se vista, en partir de la identificación de la noción de *ser* con la noción de Dios, con lo cual naturalmente la noción misma de Dios exige que Dios *sea*. Esto no es legítimo para Escoto, porque su *ens* es por principio un abstracto, una «naturaleza», indiferente a todo singular. Ciertamente no es posible, partiendo de la noción de *ens*, concluir la existencia, porque la existencia, según explicó Avicena, es extrínseca a la esencia; pero, si tal conclusión fuese posible, ello demostraría la existencia de todo ente por el hecho de ser ente, no la existencia de Dios.

b) La prueba «a posteriori» (del tipo de las «cinco vías») parte de la afirmación de un hecho contingente (por ejemplo: que de hecho hay cosas que se mueven), es decir: de algo materialmente observado, no de algo necesario. Por tanto, demuestra que Dios es «necesario» en el exclusivo sentido de que es necesario para explicar ciertos hechos contingentes; y, si lo que ha de ser explicado no es necesario, tampoco el fundamento explicativo lo será simplemente por ser tal fundamento explicativo.

La prueba de la existencia de Dios deberá, ciertamente, ser «a posteriori» en el sentido de que deberá partir de los efectos; pero no de los

efectos como algo sensible y contingente, por lo tanto no de la afirmación de la *existencia* del efecto, sino de su mero concepto; de lo posible, no de hechos. Con esta esencial diferencia, la prueba escotista reproduce el esquema de las «cinco vias»; pero la indicada diferencia implica que tal prueba no concluye inmediatamente la *existencia* de un «primero», sino sólo su necesidad en el orden de las «naturalezas», digamos: su necesaria posibilidad; partiendo de la alternativa conceptual entre «causa» y «efecto», Escoto llega a la afirmación de una «causa primera», pero no a la afirmación de que esta causa primera exista; de modo similar, llega a la afirmación de un «último fin» y de un «supremamente perfecto». Así pues, para afirmar la *existencia* de ese «primero» al que se llega por tres caminos, hace falta un movimiento complementario posterior, que, ciertamente, se inspira en el «argumento ontológico», pero que parte no de una noción admitida sin más, sino de una naturaleza cuya validez como tal naturaleza ha sido establecida; es como sigue:

Una vez establecido que algo causado es posible, su existencia depende de alguna causa. Pero si hemos establecido necesariamente la posibilidad de lo incausado como tal, su existencia no depende de nada; luego: si el «primero» es necesariamente posible (cosa que ya se ha demostrado), entonces necesariamente existe.

La noción escotiana de Dios no es la de *ipsum esse*, sino la de *ens infinitum*. «Infinito», que es un *modo* intrínseco del ser, es la noción misma de Dios. Y esta infinitud radical de Dios hace infinitas todas sus perfecciones, entre las cuales (a diferencia de lo que admite generalmente la Escolástica) tiene que haber, para Escoto, ya que no una distinción real en Dios mismo, si un verdadero fundamento (en Dios mismo) de la distinción (en Tomás, el *único* «fundamento» de la distinción residia en la índole de nuestro conocimiento); es que, para Escoto, una perfección es una «forma», y una «forma» es algo válido en sí y por sí.

La Creación es un acto de libertad en el que Dios no está limitado por nada. Escoto, ciertamente, no piensa que Dios pueda querer lo contradictorio, pero sí que las esencias mismas son las que Dios ha querido y porque las ha querido; por tanto, que las ideas, si bien son eternas, no son propiamente coeternas ni consubstanciales con Dios, sino *fundadas* en Dios. Por lo mismo, cree que la norma moral no es otra cosa que la voluntad de Dios, y que sería distinta de como es si Dios lo hubiese querido; no admite —como admitirá Ockam— que podría ser moral odiar a Dios, si él lo hubiese querido, porque el amor a Dios no es una norma moral determinada, sino el principio mismo de la adopción de la voluntad divina como norma.

Este voluntarismo teológico de Duns Escoto se completa con su voluntarismo antropológico. Tomás de Aquino pensaba que el conocimiento de un objeto como bueno determina la volición (si hay libertad, es porque no conocemos ningún bien absoluto; a Dios propiamente no lo conocemos). Duns Escoto piensa, en cambio, que el conocimiento es sólo

causa *ocasional* de la volición, y que la libertad responde a que la decisión de la voluntad no está ligada necesariamente a ninguna apreciación por el entendimiento.

Volvamos a la noción de la esencia válida en sí y por sí e indiferente a la universalidad como a la singularidad. Consecuente con esta noción, Duns Escoto considera que cada sujeto está constituido como lo que es por una pluralidad de *formalitates*; cada constituyente esencial de una cosa (cada constituyente del «qué es» de una cosa) es una *formalitas*. Entre las diversas *formalitates* hay una distinción que no es «real» (de *res*: «cosa»), ni tampoco «lógica», sino precisamente *formal*.

La indiferencia de la forma a la universalidad como a la individualidad hace que tanto la universalidad «lógica» que la forma adquiere en el entendimiento como la individualidad «física» que tiene en las cosas (mientras que la forma misma no es ni «lógica» ni «física», sino «metafísica») requiera una explicación. La «universalidad» pertenece a la forma por cuanto es objeto del entendimiento; esto es: la universalidad pertenece propiamente no a la *forma*, sino a la *species*. La individualidad se explica no por la materia, como pretendían los que seguían a Aristóteles, porque la materia es indeterminación y la individualidad es la determinación última, la determinación que determina «a ser esta cosa»; es la *ultima actualitas rerum*, a la que Duns Escoto (o alguno de sus discípulos) llama *haecceitas*.

La exigencia de univocidad que Duns Escoto impone a todas las nociones determina serios límites para la posibilidad de una metafísica racional, porque resulta bastante difícil sostener que ciertos conceptos puedan aplicarse exactamente en el mismo sentido a todos los grados de la jerarquía metafísica. De hecho, Escoto sólo puede salvar la metafísica reconociendo al entendimiento posibilidades que Tomás de Aquino le negaba, a saber: reconociéndole por objeto propio un *ens* que vale unívocamente incluso para Dios. Aun así, el ámbito de la metafísica racional es mucho más limitado en Duns Escoto que en Tomás. Escoto no cree que pueda demostrarse la inmortalidad del alma, ni la omnipotencia de Dios, ni su providencia. Incluso sería difícil determinar si Duns Escoto no habría reconocido que el fundamento mismo de su sistema metafísico –esto es: la afirmación de la validez unívoca del *ens* que nuestro entendimiento tiene por objeto– es ya una afirmación de teólogo, a saber: la afirmación de la validez de ciertas construcciones racionales que interesan a la teología.

7.4.3. *Guillermo de Ockam* (aprox. 1300-1350)

Franciscano, de origen inglés. Estudió en Oxford. Pertenece a la época del papado de Avignon. Sus obras más importantes son quizá las específicamente teológicas: un comentario a las «Sentencias» de Pedro Lombardo, los *Quodlibeta septem* y el *Centiloquium theologicum.* También compuso tratados sobre la «lógica» y la «física», y escritos sobre la potestad papal.

El conocimiento de que este caballo acaba de saltar una valla, o de que tiene el pelo gris, no es «ciencia» ni «arte» alguna, porque es el conocimiento de algo concreto y singular; podría haber «ciencia» o «arte» cuando hubiese —por ejemplo— un conocimiento acerca de «todo caballo» o de «todo caballo que tenga el pelo gris» o de «todo caballo que acaba de saltar una valla»; en suma: la «ciencia» o el «arte» son cosa de *universales.* Esto no lo pone en duda Ockam. Pero complementa esta constatación con la siguiente:

Una evidencia que recae directamente sobre universales sólo puede ser evidencia de conexiones entre nociones, en ningún caso evidencia de que haya realmente algo que corresponda a esas nociones. En otras palabras: sólo el conocimiento «*intuitivo*» (esto es: «*experimental*») nos da noticia de la *existencia* de alguna cosa; y el conocimiento intuitivo o experimental versa siempre sobre cosas individuales y concretas. Que *hay* tal o cual ente es una afirmación que no podremos jamás sacar de otra parte que de la experiencia. No es lícito racionalmente aceptar más entidades que aquellas que se dan en una experiencia concreta o aquellas cuya admisión es absolutamente necesaria en virtud de una experiencia concreta. Este es el sentido de una célebre fórmula que Ockam maneja constantemente: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate:* «no hay que multiplicar los entes sin necesidad», esto es: no hay que admitir más entes que los que sean necesarios; el propio Ockam lo explica así: *sine necessitate, puta nisi per experientiam possit convinci:* «sin necesidad, es decir: sin que pueda ser demostrado por la experiencia».

Con esto está ya dicho que todo aquello cuya existencia pueda ser afirmada es una cosa individual: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.* Por de pronto, Ockam es absolutamente radical en negar *cualquier* tipo de realidad en sí al universal. Ahora bien, la expresión *extra animam* en la frase citada puede hacernos pensar que, ya que no *extra animam,* al menos *in anima* tiene el universal alguna realidad; esta es la cuestión que tenemos que examinar seguidamente.

El universal es, por de pronto, un nombre. Pero los nombres en la argumentación y la proposición no son «meros nombres», sino que tienen un determinado valor. La lógica del siglo XIII había llamado *suppositio* a la propiedad que el término tiene de «valer por» o «hacer las veces de» la cosa *(Terminus supponit pro re)*. En «Hombre es una palabra» la *suppositio* de «hombre» no es la misma que en «Hombre corre», porque en la primera proposición «hombre» vale por la misma palabra «hombre», mientras que en la segunda vale por un hombre. Lo primero es *suppositio materialis* y lo segundo *suppositio personalis*. Pero hay todavía una tercera *suppositio*, la *suppositio simplex*, que tiene lugar cuando decimos —por ejemplo— «Hombre es una especie del género animal». En este tercer tipo de *suppositio* se centra el problema de los universales, porque ahí «hombre» no vale ni por un hombre ni por la palabra «hombre». ¿Qué, exactamente, designa un término cuando se emplea en *suppositio simplex?* En esto, como en todo, Ockam insiste en su principio de «no multiplicar los entes sin necesidad»; lo único que se da «con necesidad» es: *a)* que sólo lo individual existe, *b)* que los individuos pueden ser clasificados, por la mente y para la mente, en géneros y especies; se trata de no añadir nada a esto, de resolver el problema ateniéndose estrictamente a los datos.

El término universal que designa la especie o el género designa sin duda algo, y designa algo que, como tal especie o tal género, no existe en la realidad, que es cosa de la mente, que es conocimiento. Pero ¿es conocimiento de algo *común* a los diversos individuos que «pertenecen» a esa especie o género? No; sigue siendo conocimiento de los individuos mismos, sólo que conocimiento menos distinto, más confuso. Si Pedro y Pablo son hombres, no es porque haya una «esencia» hombre, común a Pedro y Pablo, que el entendimiento pueda concebir separadamente (aun admitiendo que no sea en sí mismo nada real); lo que el entendimiento percibe es Pedro y Pablo, los individuos mismos, sólo que el conocimiento puede ser más distinto o más confuso y, a determinado nivel de distinción del conocimiento, Pedro y Pablo no se distinguen entre sí, mientras que —al mismo nivel— sí se distinguen de un perro (que, por eso, no pertenece a la misma especie), con el cual, sin embargo, se confunden en un grado inferior de distinción del conocimiento (y, por eso, pertenecen al mismo género); naturalmente, esto ocurre en virtud de lo que Pedro *es* y de lo que Pablo *es*, pero precisamente en virtud de lo que *es* cada uno de ellos individualmente, no en virtud de algo «común» que *sea* a la vez en Pedro y Pablo.

El título que históricamente se ha dado a la doctrina de Guillermo de Ockam sobre los «universales» es (y eso ya no tiene remedio) el de

nominalismo. Literalmente, esto debería querer decir que lo universal es el nombre. Más exacto sería decir que *nada* es universal para Ockam. El nombre, conjunto de sonidos, es también una cosa concreta; y, si la palabra «hombre», pronunciada por distintas voces y con distintos matices, sigue siendo «la misma» palabra, es por lo mismo por lo que Pedro y Pablo pertenecen a «la misma» especie, a saber: porque no distinguimos lo suficiente, sea porque no podemos, sea porque no nos interesa. ¿Puede decirse que lo universal es el concepto *de la mente* designado por la palabra?; no, porque eso sería admitir que la mente concibe realmente algo *común* a Pedro, Pablo y los demás hombres; sería, por tanto, admitir una «esencia» —aunque fuese una esencia puramente mental— designada por la palabra; y lo cierto —para Ockam— es que la mente no percibe otra cosa que los individuos mismos, si bien los percibe de un modo más o menos distinto o confuso. «Hombre» no designa ninguna esencia común a Pedro y Pablo; designa a Pedro conocido de modo suficientemente confuso para que no se distinga de Pablo, y a Pablo conocido de modo suficientemente confuso para que no se distinga de Pedro.

Ockam, como dijimos, se niega a admitir como evidente otra cosa que aquello que o bien es dado en la experiencia o bien es exigido necesariamente por los datos de la experiencia. La aplicación radical de este principio lleva a Ockam a una crítica de la metafísica racional, incluyendo en ésta tanto la «teología racional» (demostraciones acerca de Dios) como la «psicología racional» (demostraciones acerca del alma) y la «moral racional» (demostraciones acerca de lo que «debe» hacer el hombre). Ockam no encuentra ni una sola de esas demostraciones que le parezca concluyente; el esquema general de su crítica es el siguiente:

Ockam admite como evidente no sólo lo que es inmediatamente experimentado, sino también todo aquello que se deduce necesariamente de ello; pero no aquello que se deduce por aplicación —incluso por aplicación a conocimientos experimentales— de principios que se consideran evidentes sin que puedan ser comprobados por la experiencia (como el principio de que «todo lo que se mueve es movido por otro», o el de que hay una jerarquía de causa a efecto y —por consiguiente— de que es imposible una serie infinita de efecto a causa y de ésta a su causa). Ahora bien, es cierto que todas las demostraciones de la metafísica escolástica aplican principios de esta índole; por tanto, no le será muy difícil a Ockam encontrar en cada una de ellas algún paso que no sea verdaderamente demostrativo.

Ockam, pues, no considera racionalmente demostrable ni la existencia de Dios, ni los atributos de Dios, ni la inmortalidad del alma, ni nada de esa índole. ¿Quiere esto decir que Ockam es un incrédulo? Todo lo

contrario; la intención fundamental, consciente y decidida, de Ockam es liberar a la teología del aparato filosófico-escolar que la aprisionaba, declarando simplemente inconsistente ese aparato. En efecto:

El postulado fundamental de la teología de Ockam es una interpretación radical del primer artículo del *Credo* cristiano: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*. La posibilidad de formular principios necesarios y de apoyar en ellos demostraciones apodícticas supone que las cosas no sólo *son de hecho* tal como dicen esos principios y demuestran esas demostraciones (porque sobre puros *hechos* sólo puede informarnos la experiencia), sino que *tienen que* ser así; y, si admitimos esto, estamos restringiendo la *omnipotencia* de Dios. Si Dios es absolutamente omnipotente, carece de sentido especular sobre cómo *tienen que* ser sus obras; todo es como Dios quiere, y Dios quiere lo que él quiere.

Podemos ver, pues, que la misma doctrina de Ockam acerca de los «universales» respondía a un principio teológico: la absoluta contingencia de todo, esto es: la absoluta libertad de Dios. En efecto: la esencia es la determinación, la ley necesaria para la cosa, aquello por lo cual un caballo *no puede* tener entendimiento, ni una piedra hablar. Si hay esencias, hay una articulación racional del mundo por encima de la cual no es posible saltar. Y es preciso que nada sea *absolutamente* imposible, porque Dios lo puede todo. Por tanto, es preciso que, en términos absolutos, no haya esencias.

Puesto que de cosas suprasensibles (= «metafísicas») no es posible experiencia alguna, todo lo que podamos decir de esas cosas procede exclusivamente de la fe. Para Ockam esto no es una tesis negativa, sino positiva; es una afirmación de la autonomía de la fe. Lutero se reconocerá discípulo de Ockam. La fe —que contiene en sí todas las verdades necesarias para la salvación— no tiene nada que esperar de andamiajes metafísico-racionales; debe atenerse a la Revelación y a nada más.

La posición de Ockam en las controversias político-eclesiales de su época responde a este principio de la completa autonomía de lo religioso: Ockam se opuso a que la Iglesia tuviese ningún tipo de poder temporal; no sólo a que tuviese poder en cuestiones temporales, sino a que su autoridad —en cualesquiera cuestiones— pudiese constituirse en fuerza material de hecho. Consideró que la Revelación es de Dios y está en la Escritura, y que —consiguientemente— la Iglesia no tiene por misión «definir dogmas», sino el ministerio de los medios de Gracia y la conservación de la Revelación; que el Concilio universal está por encima del papa y que, en principio, se debe suponer que un Concilio universal no se equivoca, pero que no es legítimo admitir que es «infalible», porque esto se-

ría admitir en un mismo campo *dos* autoridades absolutas (el Concilio y la Escritura), lo cual es una contradicción.

Podemos considerar la obra de Ockam como la destrucción sistemática de la Escolástica, destrucción hecha por un escolástico, hecha conscientemente y en nombre de la religión cristiana. La Escolástica (considerada como algo importante en la historia del pensamiento, no como mera estructura socio-académica) no fue borrada por la filosofía moderna ni por la ciencia moderna; se eliminó a sí misma antes de eso.



Bibliografía

1 *

a) Obras de consulta sobre lengua griega

SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik;* Erster Band, Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion (1934-1939), 3. Auflage, München, 1953; Zweiter Band, Syntax und syntaktische Stilistik, mit A. Debrunner (1950), 3. Auflage, München, 1966; Dritter Band, Register, v. D. J. Georgakas, 1953; Vierter Band, Stellenregister, v. S. u. Fr. Radt, 1971.

LIDDELL, H. G., y SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon,* With a Supplement, Oxford, 1968.

CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots,* Paris, 1968-1980.

b) Obras de consulta sobre la Antigüedad en general

PAULY-WISSOWA: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* desde 1890.

Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, München, 1975.

The Oxford Classical Dictionary, Oxford, 1970.

c) Obras sobre aspectos generales del pensamiento griego e historias generales de la filosofía griega

GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy,* Cambridge, desde 1962.

JAEGER, W.: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen,* 1933-1945. [Hay traducción castellana: Paideia: los ideales de la cultura griega, México, 1957 (fecha de la primera edición en un solo volumen).]

NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion,* 1941-1950; 2. Auflage, München, 1955-1961.

SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen,* 5. Auflage, Göttingen, 1980.

ÜBERWEG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. T. 1, Die Philosophie des Altertums,* 12. Auflage v. K. Prächter, 1926.

ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig, 1845-1852, reelab. por W. Nestle, 1920.

* *(Las divisiones señaladas por números en la bibliografía se corresponden con las divisiones de igual numeración del texto.)*

d) Los textos de autores griegos no filósofos que son de importancia para la historia de la filosofía (lo cual, al menos hasta mediados del siglo IV a. de C., es el caso de prácticamente toda la literatura griega) se encuentran generalmente en las mismas colecciones a las que más frecuentemente remitiremos también para los filósofos, a saber:

Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France y The Loeb Classical Library. Ediciones fuera de esas colecciones, y que deben ser citadas, son: *Fragmenta Hesiodea,* ed. R. Merkelbach y M. L. West, 1967; *Poetae melici graeci,* ed. D. Page, 1962; *Poetarum lesbiorum fragmenta,* ed. E. Lobel y D. Page, 1955; *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos,* ed. F. R. Adrados, 1957-1959

e) Obras de especial interés filosófico sobre cuestiones de la Grecia antigua no específicamente incluibles en uno u otro de los restantes apartados

DETIENNE, M.: *Dionysos mis à mort,* Paris, 1977.
— *L'invention de la mythologie,* Paris, 1981.
DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1951. (Hay traducción castellana: Los griegos y lo irracional, Madrid, 1980).
KAHN, C. H.: *The Verb «Be» in Ancient Greek,* Dordrecht, 1973.
REINHARDT, K.: *Sophokles,* 4. Aufl. Frankfurt a. M., 1976.
— *Aischylos als Regisseur und Theologe,* Bern, 1949.
SCHADEWALDT, W.: *Von Homers Welt und Werk,* 4, Aufl. Stuttgart, 1965.
— *Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen,* Frankfurt a. M., 1982.
— *Die frühgriechische Lyrik,* Frankfurt a. M., 1989.
— *Die griechische Tragödie,* Frankfurt a. M., 1991.

2

(Además de las obras de alcance general citadas en 1)

BEAUFRET, J.: *Le poème de Parménide,* Paris, 1955.
DETIENNE, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* Paris, 1967.
DIELS, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin, 1903 y ediciones posteriores; la 5.ª ed. (1934-1937), que sirve de base para las ediciones posteriores, está a cargo de W. Kranz, quien introduce cambios de cierta importancia. La mención de los fragmentos («B...») y de las noticias («A...») remite a esta obra en sus ediciones más recientes.
— *Doxographi Graeci,* Berlin, 1879; 2.ª ed. 1929.
FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* New York, 1951.
GARCÍA CALVO, A.: *Lecturas presocráticas,* Madrid, 1981.
— *Razón común/edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito/Lecturas presocráticas II,* Madrid, 1985.
GIGON, O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides,* Basel, 1945, 2.ª ed. Basel-Stuttgart, 1968. (Hay traducción castellana: Los origenes de la filosofía griega, Madrid, 1971.)

HEIDEGGER, M.: «Der Spruch des Anaximander» (1946), en *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe, t. 5, Frankfurt a. M., 1977.
– *Parmenides* (Wintersemester, 1942-1943), Gesamtausgabe, t. 54, Frankfurt a. M., 1982.
– *Heraklit* (Sommersemester, 1943; Sommersemester, 1944), Gesamtausgabe, t. 55, Frankfurt a. M., 2. Aufl., 1987.
HEIDEGGER, M., y FINK, E.: *Heraklit* (Seminar Wintersemester, 1966-1967), Frankfurt a. M., 1970 (también en Heidegger Gesamtausgabe, t. 15).
JAEGER, W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947. (Hay traducción castellana: La teología de los primeros filósofos griegos, México, 1952.)
KAHN, C. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.
KIRK, G. S., y RAVEN, J. E.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1966. (Hay traducción castellana: Los filósofos presocráticos, Madrid, 1970).
REINHARDT, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; Frankfurt a. M., 4.ª ed. 1985.
– «Heraklits Lehre vom Feuer», en: Hermes, 77, 1942, 1-27. (Reproducido en: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, 2.ª ed. 1966.)
SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a. M., 1978.

3

Obras ya citadas en 2 de Diels, Jaeger, Kirk-Raven y Schadewaldt (además de, por supuesto, las obras de alcance general citadas en 1). (El modo de referencia a los textos sigue siendo la indicación, tal como se expuso en 2, de la ubicación de los mismos en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker.)*

HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945.

4

(Además de los libros de alcance general citados en 1)

Para 4.1 a 4.6:

a) Texto:

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 y numerosas reimpresiones.

Platon, Oeuvres complètes, Collection des Universités de France, 1920 y sigs. (con traducción francesa).

Plato, 12 volúmenes, The Loeb Classical Library (con traducción inglesa).

Platon, Werke in acht Bänden (Texto griego y aparato crítico de Collection

des Universités de France confrontado con la clásica traducción de Schleiermacher y traducción de lo que Schleiermacher no tradujo), Darmstadt, 1990.

La edición aceptada como sistema de referencia universal para citar a Platón es la de Henricus Stephanus, Paris, 1578; todas las ediciones serias actuales indican los números de página y letras de columna de la edición de Stephanus.

b) Algunas obras sobre Platón:

AST, F.: *Lexicon platonicum sive vocum platonicarum index,* 1835-1838, reimpr. 1956.
BRÖCKER, W.: *Platos Gespräche,* Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1985.
CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge,* London, 1935. (Hay traducción castellana: La teoría platónica del conocimiento, Barcelona, 1982.)
CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines,* 3.ª ed., London, 1969-1971. (Hay traducción castellana: Examen de las doctrinas de Platón, Madrid, 1979.)
DODDS, E. R.: *Plato Gorgias.* A revised Text with an Introduction and Commentary, Oxford, 1959.
FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles,* Frankfurt a. M., 1970.
FRIEDLÄNDER, P.: *Platon,* 3. Auflage, Berlin, 1964-1975.
GADAMER, H. G.: *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie,* 2. Auflage, Hamburg, 1968.
— *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles,* Heidelberg, 1978.
— *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios,* Heidelberg 1974.
GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule,* Stuttgart, 1962, 2. Auflage Stuttgart, 1968.
HEIDEGGER, M.: «Platons Lehre von der Wahrheit», 1942; actualmente en *Wegmarken,* Gesamtausgabe t. 9, Frankfurt a. M., 1976.
— *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester, 1931-1932), Gesamtausgabe, t. 34, Frankfurt a. M., 1988.
KRÄMER, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959.
KRÜGER, G.: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens,* Frankfurt a. M., 1939.
NATORP, P.: *Platons Ideenlehre,* 2. Auflage, Leipzig, 1921.
PLACES, E. des: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon,* t. 14/15 de la edición de «Oeuvres complètes» de Collection des Universités de France.
REINHARDT, K.: *Platons Mythen,* Bonn, 1927 (poster. en *Vermächtnis der Antike,* Göttingen, 1960, 2.ª ed. 1966).
STENZEL, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles,* 2. Aufl. Leipzig, 1931.
— *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles,* Leipzig, 1933, 3. Aufl. Darmstadt, 1959.
— *Plato der Erzieher,* Leipzig, 1928 (reimpr. Hamburg, 1961).

WIELAND, W.: *Platon und die Formen des Wissens,* Göttingen, 1982.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v.: *Platon,* 1919 (I y II; para I 5.ª ed., Berlin, 1959; para II, 3.ª ed., Berlin, 1962).

c) Comentarios modernos a obras de Platón (para los comentarios helenísticos y latinos, cf. 6.7 y 7.a): «Eutifrón», «Apología» y «Critón»: J. Burnet, 1924; «Gorgias»: E. R. Dodds, 1959 (ya citado); «Menón»: R. S. Bluck, 1961 y J. Klein, 1965; «Fedón»: John Burnet, 1911, R. S. Bluck, 1955 y R. Hackforth, 1955; «República»: J. Adam, 1902; «Parménides»: A. Speiser, Ein Parmenides-Kommentar, 1937, M. Wundt, P.s Parmenides, 1935, R.-P. Hägler, P.s «Parmenides», 1983; «Teeteto»: L. Campbell, 2.ª ed. 1883, F. M. Cornford, 1935; «Fedro»: W. H. Thompson, 1868; «Sofista»: L. Campbell, 1867 y F. M. Cornford, 1935; «Político»: L. Campbell, 1867; «Filebo»: R. G. Bury, 1897; «Timeo»: A. E. Taylor, 1928; «Leyes»: E. B. England, 1921; «Hipias mayor»: D. Tarrant, 1928; «Epinómide»: F. Novotny, 1960; «Cartas»: F. Novotny, 1930.

d) Otros textos: *Supplementum Platonicum,* Die Texte der indirekten Platon-Überlieferung, begr. von K. Gaiser, serie, desde 1988.

Para 4.7:
Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, ed. E. Mannebach, Leiden/Köln, 1961.
MULLACH, F. W. A.: *Fragmenta philosophorum graecorum,* 1860-1881, reimpr. 1966.

5

(Además de los libros de alcance general citados en 1)

a) Texto:
Aristotelis opera, ed. I. Bekker y otros, Berlin, 1831-1870 (es la edición por la que se cita a Aristóteles y cuyos números de página y letras de columna se reproducen desde entonces en todas las ediciones serias). Reedición con adiciones y reconsideraciones a cargo de O. Gigon, 1960 y sigs.
Ediciones de los textos de Aristóteles en las colecciones Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France y The Loeb Classical Library.

b) Complementos al texto:
BONITZ, H.: *Index Aristotelicus,* Berlin, 1870 (como tomo último de la edición Bekker), reimpr. Darmstadt, 1955.
Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlin, 1882-1909, junto con *Supplementum aristotelicum,* 1882-1903.

c) Algunas obras sobre Aristóteles:
AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote,* Paris, 1962. (Hay traducción castellana: El problema del ser en Aristóteles. Madrid, 1974.)

ARPE, C.: *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles,* Hamburg, 1937.
BRÖCKER, W.: *Aristoteles,* Frankfurt a. M., 1935, 3. Auflage Frankfurt a. M., 1964.
CHERNISS, H.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* 1944.
FINK, E.: Obra citada en 4.
HEIDEGGER, M.: «Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1» en *Wegmarken,* Gesamtausgabe, t. 9, Frankfurt a. M., 1976.
— *Aristoteles: Metaphysik* θ *1-3* (Sommersemester, 1931), Gesamtausgabe, t. 33, Frankfurt a. M., 1981.
JAEGER, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlin, 1923, 2. Auflage Berlin, 1955. (Hay traducción castellana: Aristóteles/bases para la historia de su desarrollo intelectual, México, 1947.)
MANSION, A.: *Introduction à la Physique aritotelicienne,* 2.ª ed., Louvain, Paris, 1946.
TUGENDHAT, E.: ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, *eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Gundbegriffe,* Freiburg/München, 1958.
WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik/Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,* Göttingen, 1970.

d) Comentarios modernos a obras de Aristóteles (Los comentarios helenísticos y latino-medievales se citan en 6.5 y 7.a): «Organon»: J. Pacius, 1597 y T. Waitz, 1844-1846; «Categoriae» y «De interpretatione»: J. L. Ackrill, 1963; «Analytica priora» y «posteriora»: W. D. Ross, 1949; «Analytica posteriora»: J. Zabarella, 1578; «Sophistici elenchi»: E. Poste, 1866; «Physica»: J. Pacius, 1596, J. Zabarella, 1600, W. D. Ross, 1936, libro 2 O. Hamelin, 1907; «De caelo», «De generatione et corruptione», «De mundo» y «Parva naturalia»: J. Pacius, 1601; «De generatione et corruptione» y «Meteorologica»: J. Zabarella, 1600; «De generatione et corruptione»: H. H. Joachim, 1922, V. Verdenius y J. H. Waszink, 1946; «Meteorologica»: J. L. Ideler, 1834-1836, libro 4 I. Düring, 1944; «De anima»: J. Pacius, 1596, J. Zarabella, 1605, A. Torstrik, 1862, F. A. Trendelenburg (2.ª ed.), 1877, G. Rodier, 1900, R. D. Hicks, 1907 y W. D. Ross, 1961; «Parva naturalia»: W. D. Ross, 1955; «De sensu» y «De memoria»: G. R. T. Ross, 1906; «De somno et vigilia»: H. J. Drossaart Lulofs, 1943; «De insomniis» y «De divinatione per somnia»: H. J. Drossaart Lulofs, 1947; «De iuventute et senectute», «De vita et morte» y «De respiratione»: W. Ogle, 1897; «Historia animalium»: H. Aubert y F. Wimmer, 1868; «De generatione animalium»: H. Aubert y F. Wimmer, 1860; «De partibus animalium»: W. Ogle, 1882, I. Düring, 1943, libro 1 J.-M. Le Blond, 1945; «Metaphysica»: H. Bonitz, 1848-1849 y W. D. Ross (2.ª ed.), 1953; «Ethica Nicomachea»: J. A. Stewart, 1892, J. Burnet, 1900, R.-A. Gauthier y J.-Y. Jolif, 1958, libro 5 H. Jackson, 1879, libro 6 L. H. G. Greenwood, 1909, libro 10 G. Rodier, 1897; «Ethica Eudemia»: A. T. H. Fritzsche, 1851; «Politica»: F. Susemihl, 1879; W. L. Newman, 1887-1902, libros 1, 2, 3, 7, 8, F. Susemihl y R. D. Hicks, 1894; «Rhetorica»: L. Spengel, 1867, E. M. Cope y J. E. Sandys, 1877; «Poetica»: S. H. Butcher

(3.ª ed.), 1902, I. Bywater, 1909, A. Gudemann, 1934 y G. Else, 1957; «Athenaion Politeia»: J. E. Sandys (2.ª ed.), 1912, E. Kapp y K. von Fritz, 1950; Fragmentos: «Protrepticus» W. G. Rabinowitz, 1957, I. Düring, 1961; «De iustitia» P. Moraux, 1957; Spuria: «De Coloribus» C. Prantl, 1849, «Mechanica» J. P. van Capelle, 1812, «Mus. Problemata» F. A. Gevaert y J. C. Vollgraff, 1899-1902, «De lineis insecabilibus» O. Apelt en Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie, 1891, «Oeconomica» libro 1 B. A. van Groningen, 1933.

6

6.1:

Stoicorum veterum fragmenta, coll. H. v. Arnim, Leipzig, 1903-1924.

POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1948, 3.ª ed., 1971-1972.

6.2:

Epicurea, ed. H. Usener, Leipzig, 1887.

Epicuri epistulae tres et ratae sententiae, ed. P. von der Mühll, Leipzig, 1922.

6.3:

Obras de Sexto Empírico, ed. H. Mutschmann (sólo tomos 1.° y 2.°), Leipzig, 1911 y 1914; 2.ª ed. a cargo de J. Mau, Leipzig, 1957; el t. 3.° por J. Mau, Leipzig, 1954.

6.4:

CHERNISS, H.: *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.

HERTER, H. L.: *Platons Akademie*, 2.ª ed., Bonn, 1952.

MERLAN, Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag, 1952.

Der Platonismus in der Antike, Grundlagen-System-Entwicklung, begr. von H. Dörrie, serie, desde 1987.

Supplementum platonicum, ya citado en 4.

6.5:

Commentaria in Aristotelem Graeca y *Supplementum aristotelicum*, ya citados en 5.

Teofrasto: edición de conjunto, pero incompleta, F. Wimmer, Leipzig, 1854-1862, Paris, 1866, Frankfurt, 1964; Fragmentos lógicos: A. Graeser, Berlin-New York, 1973; «Metaphysica»: W. D. Ross-F. H. Fobes, Oxford, 1939 (reimpr. Hildesheim, 1967); «De sensu»: en Diels *Doxographi Graeci*, citado en 2, también G. M. Stratton, New York, 1917 (reimpr. Amsterdam, 1964); «De igne»: A. Gercke, Greifswald, 1896, también V. Coutant, Assen, 1971; «Meteorologica» (extracto sirio): E. Wagner-P. Steinmetz, Abhandlungen der Akademie Mainz, 1964, n.° 1; «De lapidibus»: E. R. Caley-J. F. C. Richards, Colum-

bus, 1956, también D. Eichholz, Oxford, 1965; «Historia plantarum», «De odoribus» y «De signis tempestatum»: A. F. Hort, London (4.ª ed.)/Cambridge (Mass.) (3.ª ed.), 1916; «De causis plantarum»: libro 1, R. E. Dengler, Pennsylvania, 1927; «Characteres»: H. Diels, Oxford, 1909 y reeds. posters., R. G. Ussher, London, 1960, P. Steinmetz, München, 1960-1962; «De pietate»: J. Bernays, Berlin, 1866, W. Pötscher, Leiden, 1964; «Leges»: H. Hager, Journ. of Phil. 6, 1876; φυσικῶν δόξαι, en Diels *Doxographi Graeci*, citado en 2.
WEHRLI, F.: *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, 1944-1956.

6.6:

Filón de Alejandría: Obras, ed. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter, con índices de H. Leisegang, Berlin, 1896-1930.
LEEMANS, E.-A.: *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruselas, 1937.
MERLAN, Ph.: Obra citada en 4.4.
NILSSON, M. P.: Obra citada en 1.
Novum Testamentum graece, ed. Eb. Nestle, Stuttgart, 1898, 25.ª ed. a cargo de Er. Nestle y K. Aland, London, 1963.
Numénius. Fragments, texte établi et traduit par Ed. des Places, Paris, 1973.

6.7:

a) Comentarios helenísticos a obras de Platón:

Al Alcibíades I: Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1956; Proklos Diadochos, Commentary on the First Alcibiades of Plato, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1954. Al Gorgias: Olympiodori philosophi in Platonis Gorgiam commentaria, ed. L. G. Westerink, Leipzig, 1970. Al Crátilo: Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria, ed. G. Pasquali, Leipzig, 1908. Al Parménides: Damascii Succesoris Dubitationes et Solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem, ed. C. A. Ruelle, París, 1889 (reimpr. Paris, 1964); Proclus Diadochus, in Parmenidem commentarii, ed. V. Cousin (en: Procli opera inedita), Paris, 1864 (reimpr. Hildesheim, 1961) [De este comentario la parte final sólo se conoce en traducción latina: Procli commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guilelmo de Moerbeka. ed. R. Klibansky et C. Labowsky (Plato Latinus III), London, 1953]; comentario anónimo al Parménides, ed. W. Kroll, Rhein. Mus. 47, 1892, 616 y sigs., ed. P. Hadot en: Hadot, Porphyre et Victorinus, t. 2, Paris, 1968, págs 61-113. Al Fedón: Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria, ed. W. Norvin, Leipzig, 1913 (las partes B-D son de Damascio). Al Fedro: Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ed. P. Couvreur, Paris, 1901 (reimpr. con índice y epílogo de C. Zintzen, Hildesheim, 1971). Al Filebo: Damascius, Lectures on the Philebus (wrongly attributed to Olympiodorus), ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1959. A la República: Procli Diadochi in Platonis Rempublicam, ed. W. Kroll, Leipzig, 1899/1901; Procle, Commentaire sur la République, Traduction et notes par A. J. Festugière, Paris, 1970. Al Timeo: Platonis Timaeus a Calcidio translatus

commentarioque instructus, ed. J. H. Waszink (Plato Latinus IV, cf. 7.a), London-Leiden, 1962; Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, Leipzig, 1903/04/06; Procle, Commentaire sur le Timée, Traduction et notes par A. J. Festugière, Paris, 1966-1968; Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta coll. A. R. Sodano, Napoli, 1964.

b) Otras obras de autores neoplatónicos:

Plotini opera, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, París-Bruselas, 1951-1973 («editio minor», con algunas modificaciones, en Oxford Classical Texts).

Porfirio: Opuscula, ed. A. Nauck, 2. Aufl. Leipzig, 1886 (reimpr. Hildesheim, 1963); fragmentos de περὶ ἀγαλμάτων en J. Bidez, Porphyre, Gent, 1913 (reimpr. Hildesheim, 1964); Epistula ad Anebonem, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1958; πρὸς Γαῦρον, ed. K. Kalbfleisch, Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1895; Ad Marcellam, W. Pötscher (Philosophia Antiqua XV), Leiden, 1969; De philosophia ex oraculis haurienda, G. Wolff, Berlin, 1856 (reimpr. Hildesheim, 1962); Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias coll. H. Schrader, Leipzig, 1880-1882; Quaestionum Homericarum liber I (Ilias), ed. A. R. Sodano, Napoli, 1970; Porphyrii quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias coll. H. Schrader, Berlin, 1890; De regressu animae, Fragm. en J. Bidez, Porphyre, Gent, 1913; Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975; Synmikta Zetemata, H. Dörrie, Zetemata 20, München, 1959; De quinque vocibus sive in Categorias Aristotelis introductio, A. Busse, Berlin, 1887; Vita Plotini, en las ediciones de Plotino citadas; testimonios y fragmentos de κατὰ Χριστιανῶν, A. Harnack, Abhandlungen der Berliner Akademie 1916 y Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1921.

Jámblico: De communi mathematica scientia, N. Festa, Leipzig, 1891; De mysteriis, G. Parthey, Berlin, 1857, también: Les mystères d'Egypte, Ed. des Places, Paris, 1966; In Nicomachi arithmeticam introductio, H. Pistelli, Leipzig, 1894; Protrepticus, H. Pistelli, Leipzig, 1888; Theologumena arithmeticae, V. de Falco, Leipzig, 1922; De vita Pythagorica, L. Deubner, Leipzig, 1937, también: Pythagoras, Legende, Lehre, Lebensgestaltung, M. von Albrecht, Zürich-Stuttgart, 1963; Testimonia et fragmenta exegetica, B. Dalsgaard-Larsen, en: Jamblique de Chalcis, Exégète et philosophe, Appendix, Aarhus, 1972; In Platonis dialogos commentariorum fragmenta, J. M. Dillon (Philosophia Antiqua 23), Leiden, 1973.

Proclo: Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, A. Jahn, Halle, 1891; The Elements of Theology, E. R. Dodds, 2.ª ed., Oxford, 1963; In primum Euclidis elementorum librum commentarii, G. Friedlein, Leipzig, 1873; Hymni, E. Vogt, Wiesbaden, 1957; Institutio physica, A. Ritzerfeld, Leipzig, 1912, también: Elementatio physica (traducción medieval), H. Boese, Berlin, 1958; [Tria opuscula (de providentia, de providentia et fato, de malorum subsistentia) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, H. Boese, Berlin, 1960; Isaacii Sebastocratoris decem dubitationes de providentia, J. Dornseiff, Meisenheim, 1966; Isaacii Sebastocrato-

ris de malorum subsistentia, J. M. Rizzo, Meisenheim, 1971] (los tratados editados en las publicaciones citadas en el tramo entre [ ] se remiten de hecho a Proclo); De sacrificio et magia, J. Bidez, Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VI, págs. 137 y sigs., Bruselas, 1928; In Platonis Theologiam, Ae. Portus, Hamburg, 1618 (reimpr. Hildesheim, 1960), también: Théologie Platonicienne, H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, 1968-1974.

Macrobio: Commentarii in somnium Scipionis, ed. I. Willis, Leipzig, 1963.

7

a) Versiones medievales de textos de (o atribuidos a) los autores griegos:

Corpus Platonicum Medii Aevi, que se publica desde 1940, series *Plato Latinus* y *Plato Arabus* (el t. 4 de *Plato Latinus* contiene el texto de Calcidio ya citado en 6.7, el t. 3 contiene el final del comentario de Proclo al Parménides citado también en 6.7).

Aristoteles Latinus, desde 1939 por lo que se refiere al examen de la tradición manuscrita y desde 1951 por lo que concierne a la publicación de textos.

Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, ed. O. Bardenhewer, Freiburg, 1892.

Opera omnia Aristotelis [...] Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenere, commentarii, Venecia, 1562-1574, reimpr. Frankfurt a. M., 1962.

b) Textos de los pensadores de la Edad Media:

MIGNE: *Patrologiae cursus completus, series graeca,* 1857 y sigs. (Dionisio el «Pseudo-Areopagita» en tt. 3-4).

— *Patrologiae cursus completus, series latina,* 1844 y sigs. (Agustín en tt. 32-47, Boecio en 63-64, Juan Escoto Erígena en 122, Anselmo de Canterbury en 158-159, Juan de Salisbury en 199, Abelardo en 178 (pero cf. más abajo), Bernardo de Claraval en 182-185, Hugo de San Víctor en 175-177, Ricardo de San Víctor en 196, Pedro Lombardo en 191-192, Alano de Lila en 210).

Dionysiaca (Texto y traducciones latinas de las obras atribuidas a Dionisio el Pseudo-Areopagita), 1937, reimpr. Stuttgart (Bad Cannstatt), 1989.

ANSELMO DE CANTERBURY: *Opera omnia,* Seckau/Roma/Edimburgh, 1938-1961, reed. Stuttgart (Bad Cannstatt), 1984.

Petri Abaelardi Opera hactenus seorsum edita, ed. V. Cousin y Ch. Jourdain, Paris, 1849-1859. *Peter Abaelards Philosophische Schriften,* ed. B. Geyer, Münster, 1919-1933. *Pietro Abelardo, Scritti filosofici,* ed. M. Dal Pra, Milano-Roma, 1954, nueva edición con el título *Scritti di logica,* Firenze, 1969. *Petrus Abaelardus: Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum,* ed. crítica de R. Thomas, Stuttgart (Bad Cannstatt), 1970.

S. Bonaventurae opera omnia, Quarracchi, 1882-1902.

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, ed. L. Baur, Münster, 1912.

ROGER BACON: *Opus maius,* ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897-1900, reimpr. New York-Frankfurt, 1964; *Opera quaedam hactenus inedita* (contiene: *Opus mi-*

nus, Opus tertium, Compendium philosophiae), ed. J. S. Brever, London, 1859, reimpr. New York, 1964.

ALBERTO MAGNO: *Opera omnia,* ed. Borgnet, Paris, 1890-1899; *Opera omnia,* ed. dirigida por B. Geyer, Köln, 1951 y sigs.

TOMÁS DE AQUINO: *Opera omnia,* Roma, 1882 y sigs.

SIGER DE BRABANTE: *De aeternitate mundi,* ed. W. J. Dwyer, Louvain, 1937; *Imposibilia,* ed. C. Baeumker, en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», II, 6, Münster, 1898; P. Mandonnet: *Siger de Bravant et l'averroïsme latin au XIII siècle* (el tomo segundo contiene obras inéditas), 2.ª ed. Louvain, 1908-1911; F. van Steenberghen: *Siger de Bravant d'après ses oeuvres inédites,* Louvain, 1931-1942.

Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood, ed. M. Grabmann (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, Jahrgang, 1937, Heft 10), München, 1937.

Petri Hispani Summulae logicales, ed. I. M. Bochensky, Roma, 1947; ed. L. M. de Rijk, 1972.

JUAN DUNS ESCOTO: *Opera omnia,* ed. Wadding, Lyon, 1639, reimpr. Hildesheim, 1968; *Opera omnia,* ed. dirigida por C. Balic, Roma, 1950 y sigs.

ECKHART: *Die deutschen und lateinischen Werke,* Stuttgart-Berlin, 1936 y sigs.

OCCAM: *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita,* New York, 1967 y sigs.; *Opera plurima,* Lyon, 1494-1496, reimpr. London, 1962; obra de un discípulo: *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam,* ed. L. Baudry, Paris, 1936.

c) Obras sobre filosofía medieval:

GILSON, E.: *La philosophie au moyen âge,* Paris, 2.ª ed., 1952. (Hay traducción castellana: La filosofía en la Edad Media, Madrid, 1965.)

— *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, 1929, 2.ª ed., 1943.

— *La philosophie de saint Bonaventure,* Paris, 1924.

— *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 4.ª ed., 1942. (Hay traducción castellana: El tomismo, Buenos Aires, 1951)

— *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales,* Paris, 1952.

ÜBERWEG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. II: Die patristische und scholastische Philosophie,* 11.ª ed. B. Geyer, Berlin, 1928.

WULF, M. de: *Histoire de la philosophie médiévale,* Paris, 1934-1936.

La presente *Historia de la Filosofía* de Felipe Martínez Marzoa es una reelaboración de la obra del mismo título publicada por el autor en la colección Fundamentos de esta editorial.
En ella el profesor Martínez Marzoa se remite fundamentalmente a la obra original de los pensadores de que trata, y expone en cada caso la raíz histórica de los conceptos filosóficos básicos.
La idea central del libro radica en que una historia de la filosofía ha de ser, ante todo, una investigación sobre la carta de la naturaleza de sus propios conceptos.
Nos encontramos ante un texto rigurosamente introductorio: no exige, por parte del lector, una previa cultura filosófica o filológica. Aunque sí requiere, en cambio –puesto que intenta resolver cuestiones sin eludir dificultades–, una cierta aptitud para el esfuerzo intelectual.



ISBN 978-84-7090-273-4

www.istmo.es